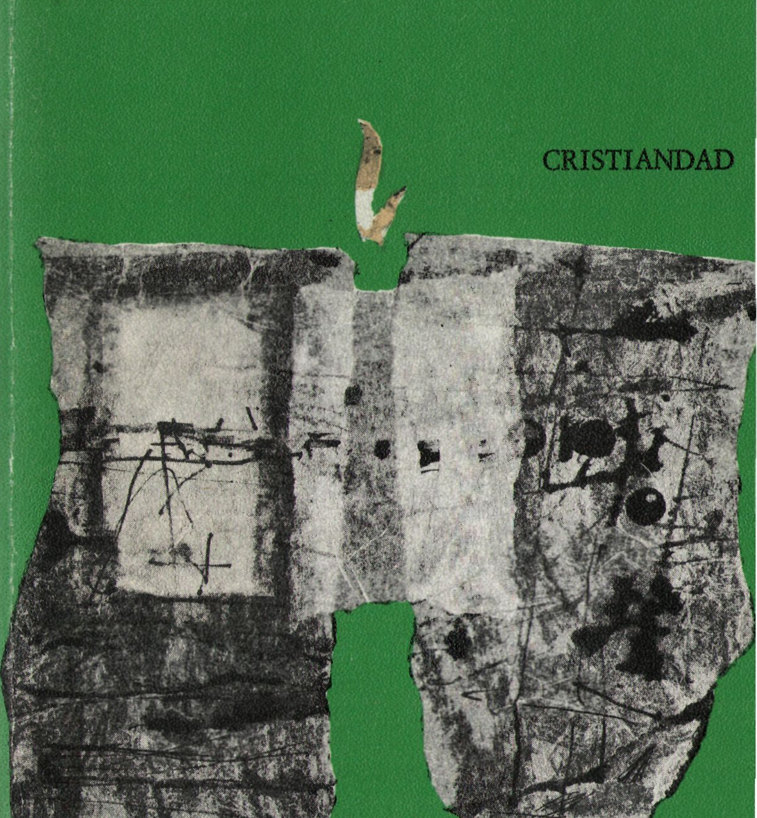
Y. CONGAR

UN PUEBLO MESIANICO

LA IGLESIA SACRAMENTO DE SALVACION

CRISTIANDAD



YVES CONGAR, OP

UN PUEBLO MESIANICO

La Iglesia, sacramento de la salvación
Salvación y liberación



EDICIONES CRISTIANDAD
Huesca, 30-32

Título original:
UN PEUPLE MESSIANIQUE
L'Église, sacrement du salut.
Salut et libération
publicado por
LES ÉDITIONS DU CERF, París 1975

*

Lo tradujo al castellano
J. VALIENTE MALLA

Depósito legal: M. 2.733.—1976 ISBN: 84-7057-199-0

Printed in Spain

CONTENIDO

PRIMERA PARTE

LA IGLESIA, SACRAMENTO DE LA SALVACION

SEGUNDA PARTE

SALVACION Y LIBERACION

PREFACIO

¿De dónde viene este libro? De un interés ya muy antiguo por el tema de la salvación (Vaste monde, ma paroisse *es de 1959) y de la llamada que, sobre todo a partir de 1968, nos urge a tomar posiciones acerca de la relación existente entre la salvación cristiana y el impulso incoercible de los movimientos de liberación humana.*

Utilizando notas anteriores y exposiciones ya dadas a conocer, redacté las dos partes de este volumen en dos momentos y en dos lugares distintos; la primera, en febrero-abril de 1973, en el Instituto Ecuménico de Tantur, entre Jerusalén y Belén, donde dirigí un seminario sobre «La Iglesia, sacramento de la salvación»; la segunda, en París, lentamente y con dificultades, en los intervalos que me dejaban libre incesantes y dispersantes solicitaciones. Soy el primero en reconocerlo: las dos partes son desiguales. La primera se sitúa en el campo de la eclesiología, mientras que la segunda va al encuentro de la actualidad. La primera se refiere a lo que es en sí; la segunda, a la historia humana. Invertir el orden no hubiera arreglado las cosas. Pero nada impide que, quien así lo desee, lea la segunda parte antes que la primera.

Creo, sin embargo, que entre ambas hay una continuidad efectiva. Ante todo, la que establece la fuente esencial, la Palabra de Dios que nos transmiten las Escrituras. Si se nos permite hablar en lenguaje familiar, diremos que ambas han sido adquiridas en la misma tienda... Pero además hay una genuina continuidad objetiva. Porque hablar de la Iglesia como «sacramento de la salvación» equivale a desbordar la pura entidad esencial de la Iglesia, a afirmar la unidad existente entre su ser y su misión; en una palabra: es tanto como sentar que la Iglesia existe para el mundo. *Por lo demás, esa salvación de que la Iglesia es signo e instrumento consiste en algo más que el salvamento de unas cuantas almas de una catástrofe en que estarían destinados a perecer el universo y toda su historia. Porque se trata de la salvación de toda la creación y de la humanidad, cuya historia no puede la Iglesia considerar cosa ajena, del mismo modo*

que Cristo, centro de esa historia y de ese mundo, no puede permanecer ajeno a ninguno de sus momentos.

A esta Iglesia, «signo e instrumento de la salvación», podemos llamarla también «pueblo mesiánico»; así lo ha hecho el Concilio Vaticano II. Título hermoso, difícil de llevar y de honrar. Lo hemos tomado como título de este libro, espaldarazo que conjunta sus dos partes.

* * *

Siempre que hablo lo hago a partir de una situación, de un lugar dado. Así lo reconozco sin rubor y sin orgullo. Ahora hablo como teólogo. El lugar en que me sitúo para hablar es la doctrina de la Iglesia en la continuidad de una vida a la vez histórica y suprahistórica, en la que coexisten, en tensión como la vida misma, la doctrina de ayer, la del Concilio —que no está ni caducada ni muerta— y un pensamiento que trata de adquirir precisión en las inquietudes y en el diálogo actuales. No creo admisible aceptar lo uno e ignorar o rechazar lo otro. Tratar de conjugar ambos extremos puede que no satisfaga a los que se sitúan en uno de ellos y excluyen el otro. Tanto peor. Admiro a quienes, como un Gustavo Gutiérrez, un Joseph Comblin y tantos otros, tratan de llegar a la misma síntesis a partir de un compromiso duro, efectivo y concreto con los movimientos de liberación. Cada cual tiene su destino y su vocación. Los míos son como son, apesadumbrados por la enfermedad. Intento, sin hacerme ilusiones, permanecer fiel, en mi puesto, a la verdad tal como la veo. Algunos dirán que mi trabajo no es más que «teología equilibrada» o me acusarán de «quedarme en la barrera»[1]*, viendo cómo luchan los demás. Cuando critique una determinada corriente, no será la primera vez que trate de ir a contracorriente;* Chrétiens réunis, Vraie et fausse réforme, *anticonformismo activo y duro en pleno cautiverio... No quiero convertirme en un «conservador», pero quiero ser y soy un hombre de la tradi-*

[1] Expresión de D. Hervieu-Léger, *De la mission à la protestation* (París 1973) 83.

ción, que es cosa muy distinta del inmovilismo. Tradición es la presencia de un mismo principio en todos los momentos de una historia. Estoy firmemente situado en la Iglesia, pero quiero que esta Iglesia sea efectivamente signo del amor liberador de Dios en el caminar tantas veces dramático de los hombres.

Este libro resulta ya muy sobrecargado. Y, sin embargo, en él se echan de menos muchas cosas: un capítulo sobre el carácter cósmico de la salvación, otro sobre la salvación de los no evangelizados —cuestión que ya hemos abordado muchas veces—, un estudio sobre las otras religiones como mediadoras de la salvación[2]*. Quizá hubiera convenido rehacer la síntesis del problema de en qué consiste la salvación. Después de tener proyectado un capítulo final en este sentido, renuncié a esta idea para evitar repeticiones y una longitud excesiva. Baste con lo dicho, que quizá sea ya demasiado. Pido perdón por las insuficiencias que aparezcan dentro de la pesadez y la extensión desmedida de este libro, cuya gestación fue también larga y pesada.*

FR. YVES M.-J. CONGAR

28 de agosto de 1974.

[2] De este tema hemos hablado en otro lugar: *Non-Christian Religions and Christianity*, en *Evangelization, Dialogue and Development* («Documenta Missionalia» 5; Roma 1972) 133-145; *Les religions non bibliques sont-elles des médiations de salut?*, en *Ecumenical Institute for advanced theological Studies, Year-Book 1972/73* (Tantur-Jerusalén 1974) 77-101.

PRIMERA PARTE

LA IGLESIA, SACRAMENTO DE LA SALVACION

CAPITULO I

EL TEMA EN LOS CONCILIOS VATICANO PRIMERO Y SEGUNDO

El tema de la Iglesia como sacramento de la salvación es uno de los que caracterizan la visión que de la Iglesia ha formulado y nos propone el Concilio [1]. Su importancia supera la proporción cuantitativa que ha recibido en los textos, y ello a causa de su valor de síntesis y del dinamismo que le caracteriza.

Sabido es que la constitución *Sacrosanctum Concilium* sobre la liturgia es el único de los textos redactados por las comisiones preparatorias que fue aceptado por el Concilio; fue promulgado el 4 de diciembre de 1963. Aparece en él la Iglesia como «sacramento», al menos en cuanto a la idea, si no en sus mismos términos, tres veces: *a)* en el número 2, donde se dice que mediante la liturgia, especialmente en la celebración eucarística, se ejerce la obra de nuestra redención; que la liturgia contribuye a manifestar el misterio de Cristo, ya que es «humana y divina, visible y rica en realidades invisibles», de tal modo que lo visible está ordenado a lo invisible; finalmente, «hace que la Iglesia aparezca a los de fuera como un signo alzado ante las naciones... *signum levatum in nationes* (cf. Is 11,12)»; *b)* en el número 5 se explica la obra de la salvación realizada por Cristo: «Su humanidad [ungida por el Espíritu], en la unidad de la persona del Verbo, fue instrumento de nuestra salvación»; lo fue en la Pascua de Cristo, que la liturgia anuncia y celebra (número 6). Todo tiene su origen en esta Pascua, «pues del costado

[1] Comparte este privilegio con los temas «pueblo de Dios», «jerarquía-servicio», «colegialidad», «iglesia particular».

de Cristo dormido sobre la cruz nació el sacramento admirable de la Iglesia entera (con referencia a san Cipriano)»; *c)* en el número 26, § 1, se hace una nueva referencia a textos muy conocidos de Cipriano: «Las acciones litúrgicas no son acciones privadas, sino celebraciones de la Iglesia, que es el 'sacramento de la unidad', es decir, el pueblo santo reunido y organizado bajo la autoridad de los obispos».

La constitución sobre la liturgia nos ofrece un hermoso texto. No se trataba de definir, ni aun siquiera de describir, lo que es la Iglesia. De ahí que lógicamente se hablara de ella en términos sacramentales. No parece que ello planteara ningún problema.

Otra cosa sucedió cuando, en la constitución dogmática *Lumen gentium*, «sacramento de la salvación» se presentó, si no como una definición, al menos como un rasgo esencial de la Iglesia. Monseñor Griffith en la comisión doctrinal y el cardenal Ruffini en el aula expresaron sus temores de que con esta novedad se causara turbación a los fieles, ya que no la comprenderían. ¿Es que hay un octavo sacramento? Precisamente para salir al paso de este escrúpulo, el número 1 se expresa prudentemente y da explicaciones a continuación: «Siendo la Iglesia, en Cristo, en cierto modo el sacramento, es decir, a la vez el signo y el medio de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano...». Citaremos a continuación los restantes pasajes de *Lumen gentium* que afectan a nuestro tema. Trataremos de desentrañar el significado de estas formulaciones en sí mismas y en la perspectiva general del Concilio.

En el número 8 no se pronuncia el término «sacramento», pero no por ello está ausente del mismo la idea; en efecto, a través de la Iglesia, Cristo, único mediador, «difunde en beneficio de todos la verdad y la gracia». Esta Iglesia es a la vez «organización social y comunidad espiritual»; está «formada de un doble elemento, humano y divino. De ahí que, en virtud de una analogía no carente de valor, se la compare con el misterio del Verbo encarnado». Pero en la actual situación, la Iglesia refleja sobre todo sus condiciones de indigencia.

El número 9 caracteriza a la Iglesia como pueblo de Dios. Después de haber expresado quién es *su jefe,* el Cristo de la Pascua; cuál es *su condición,* la libertad y la dignidad de los hijos de Dios; cuál es *su fin,* el reinado de Dios, que ha de extenderse por toda la tierra, con un alcance escatológico y cósmico, el texto añade: «Por tal motivo, este pueblo mesiánico, si bien no abarca aún efectivamente a la totalidad de los hombres, ofreciendo frecuentemente el aspecto de un pequeño rebaño, constituye a pesar de ello para todo el conjunto del género humano el germen más fuerte de unidad, de esperanza y de salvación. Instaurado por Cristo para una comunión de vida, de amor y de verdad, es en sus manos instrumento para la redención de todos los hombres, y es enviado a todo el mundo como luz del mundo y sal de la tierra» (cf. Mt 5,13-16). Y poco más adelante: «El conjunto de los que miran con fe a Jesús, autor de la salvación, Dios los ha llamado y con ellos ha constituido la Iglesia para que ésta sea, a los ojos de todos y de cada uno, el sacramento visible de esta unidad salvadora» (en nota, cita de san Cipriano).

El número 48, con el que comienza el capítulo VII, sobre el carácter escatológico de la Iglesia, contiene, aunque en términos muy breves, la fórmula más densa: por el Espíritu de Pentecostés, Cristo «ha constituido su cuerpo, que es la Iglesia, como sacramento universal de la salvación». Esta alusión a Pentecostés reaparece finalmente en el número 59: «Plugo a Dios no manifestar abiertamente el *sacramentum* (¿el misterio?, ¿el sacramento?) de la salvación de los hombres sino a la hora en que habría de difundir el Espíritu prometido por Cristo...».

La constitución *Lumen gentium* fue promulgada el 21 de noviembre de 1964; el decreto *Ad gentes divinitus,* sobre la actividad misionera, y la *Gaudium et spes,* sobre la Iglesia en el mundo actual, lo fueron el 7 de diciembre de 1965. Cabía esperar que estos dos documentos desarrollarían su doctrina a partir de la idea de la Iglesia-sacramento de la salvación. Es lo que, sin duda, hubiera hecho un profesor de dogma. De hecho, la idea aparece acá y allá, pero carente de fuerza organizadora. El de-

creto *Ad gentes divinitus* da por supuesta la eclesiología de la *Lumen gentium,* y ello ya desde sus primeras palabras y precisamente en el aspecto que aquí nos interesa: «Enviada por Dios a los paganos para ser 'el sacramento universal de la salvación' (LG 48), la Iglesia...» debe ser y es de hecho misionera (n.º 1). En su primer capítulo «doctrinal», el decreto presenta la misión como una consecuencia de las misiones del Verbo y del Espíritu, que, a su vez, vienen a ser como una consecuencia de las procesiones a partir del Padre [2]. Esta es, ciertamente, la lógica del «misterio» en el sentido de san Pablo. De ahí también que la misión y la Iglesia como sacramento de la salvación sean referidas a Cristo en su Pascua, que culmina con el don del Espíritu [3].

Las dos referencias a nuestro tema que presenta la *Gaudium et spes* se encuentran en el capítulo IV de la primera parte, sobre el cometido de la Iglesia en el mundo actual. Tienen, por consiguiente, un valor formal y significativo:

«La Iglesia, cuando ayuda al mundo o cuando de él recibe múltiples beneficios, sólo pretende que venga el reino de Dios y que se asegure *(instauretur)* la salvación de todo el género humano. Pero todo el bien que el pueblo de Dios, durante su peregrinación terrena, puede procurar a la familia humana deriva del hecho de que la Iglesia es 'el sacramento universal de la salvación' (LG 48),

[2] Esta doctrina, *en teología,* hace referencia implícita a santo Tomás, *Sum. theol.,* I q. 43. Pero las referencias explícitas son bíblicas.

[3] «El mismo Jesucristo, antes de dar su vida libremente por el mundo, organizó de tal modo el ministerio apostólico y prometió enviar el Espíritu Santo de forma que este ministerio y esta misión están asociados para llevar a buen término, siempre y en todas partes, la obra de la salvación (cf. *Jn 14-17*)», n.º 4. «Una vez que, por su muerte y su resurrección, hubo cumplido en sí mismo los misterios de nuestra salvación y de la restauración del mundo, el Señor, que había recibido todo poder en el cielo y en la tierra (cf. Mt 28,18), fundó su Iglesia como el sacramento de la salvación antes de ser arrebatado al cielo (cf. Hch 1,11)», n.º 5.

que manifiesta y a la vez actualiza el misterio del amor de Dios al hombre, *mysterium amoris Dei erga hominem manifestans simul et operans*» (n.º 45, § 1).

En este pasaje, igual que en LG número 9, el pueblo de Dios aparece como portador del sacramento de la salvación. En este aspecto, la Iglesia ha estado y está aún sometida a multitud de miserias, debilidades y pecados. Así lo afirma el número 43, § 6: «Si bien la Iglesia, por la fuerza del Espíritu Santo, siempre ha permanecido Esposa fiel de su Señor y jamás ha dejado de ser en el mundo signo de la salvación, sabe también que en el curso de su larga historia, entre sus miembros, clérigos y laicos, no han faltado quienes se han mostrado infieles al Espíritu de Dios. (...) Guiada por el Espíritu Santo, la Iglesia nuestra Madre no cesa de 'exhortar a sus hijos a purificarse y a renovarse, para que el signo de Cristo brille con mayor resplandor sobre el rostro de la Iglesia' (LG 15)».

La idea de la Iglesia como sacramento de la salvación se había desarrollado ya, aunque no muy sistemáticamente, en la teología católica del siglo XIX y del segundo tercio del siglo XX[4]. Aparece incluso en los textos del Vaticano I y en la enseñanza ordinaria de los papas, pero en unas condiciones y bajo unas perspectivas que no coinciden con las del Vaticano II.

El Concilio de 1869-1870 promulgó dos constituciones dogmáticas: la primera, *Dei Filius*, el 24 de abril de 1870, sobre la fe católica; la segunda, *Pastor aeternus*, el 18 de julio de 1870, sobre la Iglesia o, más exactamente, sobre la autoridad del papa. El Concilio quería hacer frente al racionalismo y a la incredulidad crecientes, y afirmar, en consecuencia, no sólo el carácter sobrenatural de la fe,

[4] Cf. la abundantísima documentación de M. Bernards, *Zur Lehre von der Kirche als Sakrament. Beobachtungen aus der Theologie des 19. und 20. Jahrhunderts*: «Münchener Theol. Zeitsch.» 20 (1969) 29-54. Igualmente, L. Boff, *Die Kirche als Sakrament im Horizont der Welterfahrung* (Paderborn 1972) 107s.

sino también su credibilidad racional[5]. Acerca de este segundo punto deseaba descartar las teorías que recurrían esencialmente a la experiencia interior para afirmar el valor permanente de los signos exteriores y especialmente, en la línea del padre Lacordaire y de monseñor Dechamps, el valor universalmente recognoscible del signo que es la misma Iglesia. De ahí el texto del capítulo IV de la *Dei Filius,* con la cita inevitable de Is 11,12, que tomaría más tarde también el Vaticano II[6].

[5] Estudio detallado, con referencias a las monografías, en L. Boff, *Die Kirche als Sakrament,* 185-217. Sobre Dechamps como fuente, cf. *ibíd.*, 201, y M. Becqué, *L'Apologétique du cardinal Dechamps* (Brujas-Lovaina 1949). Sobre Lacordaire, confróntese M.-J. Bliguet, *L'apologétique traditionnelle:* RSPT 18 (1929) 243-62, criticado, en cuanto a una supuesta dependencia de Dechamps con respecto a Lacordaire, por R. Krémer, *ibíd.*, 19 (1930) 679-702.

[6] Ses. III, c. 4 (Dz 1793-95; DSch 3012-14): «Para que podamos satisfacer a la obligación de abrazar la fe y perseverar en ella, Dios, por su Hijo único, instituyó la Iglesia y la ha dotado de señales manifiestas de esta institución, a fin de que pueda ser reconocida por todos como guardiana y dueña de la palabra revelada. Efectivamente, sólo a la Iglesia católica pertenecen las marcas numerosas y admirables divinamente dispuestas para hacer evidente la credibilidad de la fe cristiana. Aún más, la Iglesia es por sí misma un grande y perpetuo motivo de credibilidad, un testimonio irrecusable de haber sido enviada por Dios: por su admirable propagación, su santidad eminente, su fecundidad inagotable en bienes de todo orden, su unidad católica y su estabilidad indefectible. Por todo esto, como signo alzado entre los pueblos (cf. Is 11,12), llama a todos los que aún no creen y asegura a sus fieles que la fe por ellos profesada se apoya en el más firme fundamento».

Las citas de Is 11,12 en el Vaticano II se encuentran en *Sacrosanctum Concilium* sobre la liturgia, n.º 2 (cf. *supra); Ad gentes divinitus,* n.º 36 (todos los fieles cooperan, unidos en el sentimiento de su responsabilidad misionera con respecto al mundo, para lograr que la Iglesia se presente como un signo alzado para las naciones); *Unitatis redintegratio* sobre el ecumenismo, n.º 2: «Ita Ecclesia, unicus Dei grex, tanquam signum levatum in nationes, Evangelium pacis ministrans toti generi humano...». La perspectiva del Vaticano II es misionera, no apologética.

El prólogo de la constitución *Pastor aeternus*, destinado a presentar toda una exposición sobre la Iglesia, comenzaba así: «El Pastor eterno, obispo de nuestras almas (1 Pe 2,25), queriendo perpetuar la obra saludable de la redención, determinó establecer la santa Iglesia en que se congregaran todos los fieles como en la casa del Dios vivo mediante el vínculo de una sola fe y de la caridad». El primer proyecto, de Schrader, fue modificado *para introducir únicamente la doctrina de las prerrogativas* papales, pero había sido concebido y redactado para presentar todo un tratado *De ecclesia;* proseguía luego: «En ella (la Iglesia) ha depositado el divino Salvador, como en un rico tesoro, la variedad de toda la doctrina salvadora con los abundantes medios de la gracia, para que de ella puedan todos recibir la vida»[7]. Ciertamente, la Iglesia depende de Cristo, pues fue él quien depositó en la Iglesia aquella abundancia de medios de vida. Sin embargo, esta perspectiva resulta excesivamente estática, eclesiocéntrica y hasta un poco cosista. Los fieles recibirán los medios de salvación de la Iglesia, de su maternidad, de una Iglesia entendida desde un aspecto excesivamente clerical. Parece que el siglo XIX estuvo embebido de tal concepción[8]; más adelante volveremos sobre este punto, cuando nos planteemos la cuestión de qué significa exactamente la salvación.

La enseñanza pontificia entre ambos Concilios se ha caracterizado por su gran riqueza. En ella se expresan dos temas que tienen relación con nuestro estudio: *a)* la analogía estructural entre la Iglesia y Cristo como Hijo encarnado de Dios; también la Iglesia es, en cierto sentido, humana y divina. Su aspecto humano y visible tiene, asimismo, una función instrumental, en cierto modo a semejanza de lo que había sido la humanidad de Cristo,

[7] Mansi, 51, 539B.

[8] Si bien su documentación se refiere directamente a los años 1815-1830, el estudio de la hermana Elisabeth Germain *Parler du salut? Aux origines d'une mentalité religieuse:* «Théologie Historique» 8 (1967), ilustra bien esta manera de ver y presentar las cosas.

órgano de la divinidad [9]. León XIII habló incluso de una conveniencia, fundada en la naturaleza misma del hombre, de que la salvación se atenga a una lógica de encarnación [10]. Estas ideas reaparecen hoy en el tema de la Iglesia como sacramento. Ciertamente, entre la Iglesia y Cristo sólo hay una analogía; no se pueden ignorar las diferencias profundas ni la relativa homogeneidad que existen también en virtud de la unidad de la economía de la salvación [11]. *b)* La idea de que la Iglesia es mediadora de la salvación adquirida por Cristo [12]. Esta idea se expresa en conexión con una afirmación enérgica de lo institucional, depósito seguro de la gracia salvadora. Evidentemente, esta Iglesia no existe en sí misma, con su riqueza y su estabilidad, sino para que el mundo se beneficie del tesoro sobrenatural adquirido por Cristo. Pero si comparamos dos textos distantes entre sí una veintena de años, no dejaremos de percibir una diferencia de tono y hasta de mentalidad:

«[La Iglesia] es el instrumento del Verbo encarnado en la distribución de los frutos de la redención, un instrumento indeficiente» (encíclica *Mystici corporis,* de 29 de junio de 1943: AAS [1943] 207).

«Puesto que la Iglesia es, en Cristo, como un sacramento o signo e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano» *(Lumen gentium,* 1).

---

[9] Cf. A. Bandera, *La Iglesia divina y humana:* «La Ciencia Tomista» 90 (1963) 217-63; íd., *La analogía de la Iglesia con el misterio de la Encarnación:* «Teología Espiritual» 8 (1964) 43-105; L. Boff, *Die Kirche als Sakrament,* 220-27.

[10] Encíclica *Satis cognitum,* 29-6-1896 (DSch 3300-1).

[11] Cf. nuestra obra *Dogme christologique et ecclésiologique. Vérité et limites d'un parallèle,* en *Chalkedon in Geschichte und Gegenwart* III (Wurzburgo 1954) 238-68, reimpr. en *Sainte Église* («Unam Sanctam» 41; París 1963) 69-104.

[12] F. X. Lawlor, *The Mediation of the Church in some Pontifical documents:* «Theological Studies» 12 (1951) 481-504. Compárese con C. Larnicol, *L'Église, sacrement du salut:* «L'Ami du Clergé» 79 (1969) 397-408.

Esta observación nos lleva a indagar cuáles han sido, en esta materia, las perspectivas y el espíritu del Vaticano II.

Este Concilio tuvo su contexto global, tanto por lo que se refiere a la sensibilidad con respecto al mundo y a la situación de la Iglesia en el mismo como con relación al estado de las ciencias teológicas. También el Vaticano I tuvo su propio contexto. Pero en ambos casos hubo diferencias notables.

a) Los estudios teológicos han realizado tres grandes aportaciones al Concilio: una visión bíblica de la historia de la salvación, de la que diremos unas palabras en *b);* una teología ya muy elaborada de la Iglesia como sacramento primordial (de ello hablaremos más adelante); una reflexión sobre la realidad sacramental, en dependencia muy amplia del movimiento litúrgico. No sólo había encontrado una muy favorable acogida la idea sacramental, a veces con la ayuda de las ciencias antropológicas o de la historia de las religiones, sino que se entendían mejor los sacramentos en su relación actual con Cristo, su celebrante supremo, y en el marco comunitario y eclesial. ¿Qué era la liturgia en la época del Vaticano I?

b) La conjunción de los estudios bíblicos, de la experiencia de una época marcada por las revoluciones, por el marxismo, por la evidencia de la evolución y, finalmente, por un clima filosófico antiesencialista favoreció el retorno a una visión histórica del cristianismo: historia del pueblo de Dios, historia de la salvación, centrada ésta en Cristo Jesús. Más adelante estudiaremos lo que san Pablo llama «el misterio».

c) El espíritu y la orientación del Concilio fueron decisivamente determinados sobre todo por el sentimiento de que, si bien la Iglesia existe en sí misma, no existe sin embargo para sí misma. Existe, ciertamente, para Dios; este aspecto teologal, doxológico, nunca ha sido olvidado. Pero existe también para convertir el mundo a Dios, es decir, que existe para el mundo. El Concilio se inició con un mensaje dirigido al mundo; luego se atuvo al programa *Ecclesia ad intra - Ecclesia ad extra,* para finalizar con la constitución *Gaudium et spes* y con siete mensajes

dirigidos a todos los hombres. Del mismo espíritu han estado embebidos los textos y discursos de Juan XXIII y Pablo VI [13]. En el fondo de todo esto se advierte una nueva actitud ante el mundo y, en consecuencia, una nueva sensibilidad acerca de las relaciones de la Iglesia con el mundo [14]. En lugar de una concepción estática y jerárquica o, como dicen ciertos historiadores alemanes, «gradualista», que no veía en lo temporal sino el aspecto de la organización política y jurídica, y que subordinaba esa «temporalidad» a la autoridad sacerdotal de la Iglesia, se imponía una visión del mundo como totalidad dinámica, más como «historia» que como «naturaleza». A partir de ahí, la Iglesia ya no se considera superpuesta al mundo como una autoridad ontológicamente superior, sino inserta en el mismo impulso de la historia, cuyo sentido, por otra parte, conoce muy bien, pues no es otro que el advenimiento del reino de Dios, la escatología. Su relación con el mundo resulta así de carácter funcional, y se entiende a sí misma de este modo plenamente en su función. La Iglesia contempla al mundo como una totalidad dinámica —a la vez política, económico-social, cultural, marcada por las relaciones cotidianas entre hombre y mujer, entre agentes de la producción, etc.— y como totalidad dinámica implicada en un difícil proceso de unificación a escala planetaria. Y también en un proceso de domina-

[13] Juan XXIII, encíclica *Mater et magistra,* 15-5-1961; *Pacem in terris,* 11-4-1963; Pablo VI, encíclica *Ecclesiam suam,* 16-8-1964 (AAS 56 [1964] 615); discursos de apertura del segundo período (AAS 55 [1963] 854-55) y de clausura del cuarto (AAS 58 [1966] 55s); también la encíclica *Populorum progressio,* 26-3-1967.

[14] Para lo que sigue, además de la exposición preliminar de la *Gaudium et spes,* cf. G. Martelet, *La Iglesia y lo temporal: Hacia una nueva concepción,* en G. Baraúna (ed.), *La Iglesia del Vaticano II* (Barcelona 1968) I, 559-577; Y. Congar, *Église et Monde dans la perspective du Vatican II,* en *Vatican II. L'Église dans le monde de ce temps* III («Unam Sanctam» 65c; París 1967) 15-41 (citado muchas veces por Pablo VI en discursos oficiales); L. Boff, *op. cit.,* especialmente 303-4.

ción, por el hombre, de las energías naturales, entre ellas las que constituyen el mismo ser humano. En este mundo nuevo, todo hombre se hace presente a todo hombre por los medios rápidos y masivos de comunicación. De ahí que el contacto entre las distintas religiones e ideologías se imponga casi cotidianamente, favoreciendo un pluralismo de coexistencia y exigiendo al mismo tiempo una nueva visión, más dinámica, de la unidad y de la catolicidad de la misma Iglesia.

Este nuevo sentimiento no se manifiesta únicamente en la exposición preliminar de la *Gaudium et spes* o en los textos de los dos papas del Concilio, sino también en el breve prólogo de la *Lumen gentium*. En tres frases se dice aquí que la Iglesia es un misterio por la fuerza misma del misterio de Cristo; por Cristo y en Cristo, es también signo e instrumento de la salvación; finalmente, es todo eso en un mundo que camina hacia su unificación y para hacer que esa unidad se realice «mediante la unión con Dios en Cristo».

Siempre que hablamos lo hacemos desde una determinada situación y sobre la base de una cierta experiencia. El Concilio ha hablado a partir de una nueva sensibilidad con respecto al mundo, interpretado a la luz del misterio de Cristo, que, por consiguiente, impone a la Iglesia una visión nueva de sus relaciones con el mundo, porque la Iglesia es «en Cristo, de cierto modo, el sacramento, es decir, a la vez el signo y el medio de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano».

¿Qué entiende el Concilio por «*sacramento* de la salvación»?

El Concilio supo ciertamente aprovechar las adquisiciones anteriormente logradas por la investigación teológica alemana y, más inmediatamente, el proyecto sobre la Iglesia presentado por los obispos de esa lengua en febrero de 1963, en que se definía de este modo el «sacramento» en su sentido eclesiológico: «Un hecho visible puesto por Dios, mediante el cual la voluntad salvífica divina es simultáneamente manifestada y hecha presente

en el contexto histórico de los hombres» [15]. Aquí se insiste menos en el concepto de instrumentalidad que en el de manifestación, que podríamos llamar también «epifánico». Lo mismo podría decirse a propósito de las explicaciones dadas por monseñor Charue en su informe sobre el capítulo I de la *Lumen gentium*, pero en este caso se trataba de explicar y justificar el empleo del término «*mysterium*», criticado desde diversas posiciones conservadoras. El texto conciliar, sin embargo, habla de «signo e instrumento», pero también emplea la expresión «*veluti* sacramentum» («una especie de sacramento»).

Se ha reflexionado y se ha escrito mucho sobre el signo, el símbolo, el sacramento [16]. Se trata de unos valores pro-

[15] «Factum visibile a Deo perpetratum, quo in dimensione historica hominum voluntas divina salvifica et significatur et praesens redditur», *Adnotationes criticae ad Schema de Ecclesia et Adumbratio Schematis Constitutionis dogmaticae De Ecclesia (...) propositae a Patribus Conciliaribus linguae germanicae mense Februario 1963*, p. 2. Los obispos alemanes deseaban proponer no directamente un proyecto de texto conciliar (ni siquiera el tono hacía pensar en semejante texto), sino unas ideas y unas conexiones de ideas destinadas a ser introducidas en ese texto. Sus *Adnotationes* precisaban aún más: «Non tantum enim dici debet Ecclesiam constitui elemento visibili (iuridico et historico) et invisibili (gratia Spiritus Sancti), sed insuper hodie, ut utrumque elementum vere servetur et ab hominibus agnoscatur, dici debet quomodo haec duo elementa inter se cohaerent et in ordine nostri salutis christologico se invicem postulent et sustentent. Ut haec quaestio elucidetur, apta est vox 'sacramenti'. 'Sacramentum' praecise enim una voce inculcat et exhibet factum connexionis inter voluntatem salvificam Dei eiusque gratiam ex una parte et eventum historicum ex altera parte et naturam accuratiorem mutuae necessitudinis inter utrumque elementum: realis distinctio utriusque elementi, necessitas (medii) elementi visibilis relate ad elementum pneumaticum, possibilitas existentiae elementi pneumatici tempore ante elementum visibile, quin ita tollatur tendentia dynamica elementi pneumatici in sui ipsius obiectivationem historicam per elementum visibile, etc.» *(ibíd.)*. Bajo estas ideas se adivina el pensamiento y la mano de K. Rahner.

[16] Son muy numerosos los estudios sobre el símbolo y su función, sobre el lugar de lo «sacramental» en la percepción de

fundamente enraizados en la realidad, y ello de muy diversos modos. K. Rahner ha demostrado que todo ser vivo tiende a expresarse, y que por ello mismo existe en algo más que en sí mismo. El mismo Dios se pluraliza de este modo en cierto sentido; no que haya varios dioses, sino que el Padre se expresa en el Hijo, que es su «imagen», su «carácter», su Verbo, la impronta de su sustancia, el resplandor de su gloria [17]. Se trata de expresiones bíblicas, pero apenas nos atreveríamos a hablar de «símbolo» en el caso del Verbo eterno. La verdad es, sin embargo, que precisamente porque el Verbo desempeña ese cometido puede ser también reflejo, imagen, revelación del Padre: «Felipe, quien me ve a mí está viendo al Padre» (Jn 14,9) [18]; del mismo modo, más allá de la

la dimensión de las realidades y del sentido por los hombres: filosóficos, iniciados por E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen* (Berlín 1923 y 1925); antropológicos y etnográficos; teológicos y litúrgicos, con una base filosófica. Citemos, únicamente en lengua francesa, «La Maison-Dieu» 22 (1950), sobre el valor permanente del simbolismo; E. Masure, *Le signe. Le passage du visible à l'invisible* (París 1954), sobre psicología, historia, misterio, el gesto, el utensilio, el lenguaje, el rito, el milagro; J. Maritain, *Quatre essais sur l'esprit dans sa condition charnelle* (París 1956); «Recherches et Débats» 29 (1959), sobre el símbolo; L. Bouyer, *Le rite et l'homme. Sacralité naturelle et liturgie* («Lex Orandi» 32; París 1962); P. Ricoeur, *De l'interprétation* (París 1965); Vaticano II: *La Liturgie après Vatican II* («Unam Sanctam» 66; París 1967) 3.ª parte, *L'homme de la Liturgie,* en que se incluyen: M.-D. Chenu, *Anthropologie de la Liturgie,* 159-177; M. Carrouges, *La liturgie. La liturgie à l'heure de Ionesco,* 179-209; P. Colin, *Phénoménologie et Herméneutique du symbolisme liturgique,* 211-38; G. Durand, *Le statut du symbole et de l'imaginaire aujourd'hui:* «Lumière et Vie» 81 (1967) 41-74 (bibliografía); J. Dournes, *L'homme et son mythe* (París 1969); E. Barbotin, *Humanité de l'homme:* «Théologie» 77 (1970).

[17] K. Rahner, *Para una teología del símbolo,* en *Escritos de Teología* IV (Madrid 1961) 283-321.

[18] Cf. nuestro estudio *Dum visibiliter Deum cognoscimus,* artículo de 1959 recogido luego en *Jésus-Christ, notre Médiateur, notre Sauveur* (París 1965) 9-50; J. Ochagavia, *Visibile Patris Filius. A Study of «Irenaeus» teaching on Revelation*

razón común, según la cual todo efecto ostenta cierta semejanza con su causa, precisamente porque el Verbo es la imagen del Padre también las criaturas pueden tener un valor de epifanía de Dios. Es cierto que no podemos descifrar *por completo el libro de la creación sino con* ayuda del libro de la Palabra y que no podemos entenderlo por completo sino a la luz de Jesucristo [19]. Al pasar de un libro a otro y al recibir de Jesucristo el significado final querido por Dios, la Iglesia pone de manifiesto «lo que significa la sabiduría de la creación al darle su sentido: la filiación de los hijos y la paternidad de Dios en Jesucristo» [20].

Si la misma existencia divina, finalmente, es el fundamento del valor epifánico o sacramental genérico de las cosas creadas, la condición humana, por su parte, exige también una estructura sacramental. De ello constituye el indicio más notorio el milagro del lenguaje, al que ya estamos tan habituados como para no experimentar un mínimo asombro. Sin embargo, ¡qué proceso tan asombroso! Un espíritu se comunica con otro espíritu gracias a las vibraciones del aire emitidas por una especie de aliento vivo y moduladas por una boca de carne, por una lengua y unos labios de carne. El espíritu se amalgama a lo sensible, se incorpora a lo material para realizar los fines del espíritu. Lo corpóreo asume un valor de significación, de expresión y de vehículo de lo espiritual, y se hace medio de una intención, *intendere,* tender a..., lanzar un puente del mismo modo que se tiende un hilo de comunicación... Tal es la condición humana.

No es que esta condición se imponga a Dios, sino que

and Tradition (Roma 1964); M. Harl, *Origène et la fonction révélatrice du Verbe incarné* (París 1958).

[19] La creación habla de Dios; cf. B. Beaucamp, *La Bible et le sens religieux de l'univers* (París 1952). El tema del libro de la Palabra, que ilumina el libro de la creación, fue desarrollado especialmente por san Buenaventura: W. Rauch, *Das Buch Gottes* (Munich 1961); A. Gerken, *Theologie des Wortes* (Düsseldorf 1963).

[20] H. Schlier, *Le temps de l'Église. Recherches d'exégèse* («Cahiers de l'Actualité religieuse» 14; Tournai-París 1961) 181.

Dios mismo la ha hecho así, como un reflejo además de su propia existencia íntima. Dios, por consiguiente, ha seguido este mismo camino para comunicarse a nosotros y para manifestarnos sus designos sobre nosotros. Si, conforme a la conocida expresión de Clemente de Alejandría, «del mismo modo que la voluntad de Dios es una ciudad, que se llama el mundo, también su intención es salvar a los hombres, y se llama la Iglesia» [21], se comprende que Dios, al entreverar su alianza de gracia en la trama de la creación y de su historia, haya elegido ciertas realidades sensibles de nuestro mundo para hacer de ellas otros tantos medios de su alianza de gracia. Instrumentos de Dios serán unos hombres con su destino peculiar (¡Abrahán!), un pueblo, unas palabras, unos gestos, unos elementos sensibles como el pan, el vino y el aceite, unos hombres llamados al servicio de los demás. Y si, como dice la *Lumen gentium,* número 9, «plugo a Dios que los hombres no recibieran la santificación y la salvación aisladamente, fuera de todo vínculo natural», sino que quiso realizar todo esto en el marco de un pueblo y a través de unos medios colectivos de tipo social y público, se comprende que Dios —o Cristo— hayan establecido ciertos medios sensibles, *estables y permanentes,* concordes con la naturaleza humana, lo que equivale a decir una institución, en el sentido más amplio del término, como un gran sacramento de la alianza y de la salvación. Eso es la Iglesia. Lo fue, en cierto sentido, Israel antes que ella. Pero sobre todo, para que la Iglesia fuese este sacramento de la salvación, fue preciso que Dios asumiera personalmente, en el seno de una virgen de Israel, una humanidad que habría de ser sacramento de su salvación y que nunca ya dejará de serlo: Jesucristo.

«Signo e instrumento», dice el Concilio. Se trata, en efecto, de dos valores que entraña la noción de sacramento. El sacramento se sitúa en la categoría del «signo». De esta idea hizo santo Tomás un principio que ilumina su tratado de los sacramentos y en particular su valor

[21] *Pedagogo* I, 6, 27.2 (Stählin, GCS 12 = Clementis I, página 106; PG 8, 281c).

de causalidad espiritual[22]. Si un sacramento está constituido por la presencia de una determinada realidad en dos planos, uno visible y otro invisible, sólo hay tres modos de que esto se pueda realizar: una unidad sustancial en el ser, la significación y la causalidad. Lo visible y lo invisible están unidos del primer modo en Jesucristo, y también en la eucaristía; aquí, en efecto, el principio sustancial de existencia de la realidad física del pan y del vino es asumido por el mismo Cristo glorioso, de manera que las «especies» vienen a ser como los accidentes de la sustancia que es Cristo. En el gran sacramento que es la Iglesia y en los (siete) sacramentos, la realidad invisible de la gracia es significada e instrumentalmente causada[23].

En esto consiste la naturaleza sacramental de la Iglesia. No cabe aplicarle estrictamente todos los rasgos que se verifican, en cada cual a su modo, en los (siete) sacramentos. Preciso es reconocer el carácter analógico de una realidad sacramental que es, en su sentido amplio, la forma de toda acción salvífica de Dios en cuanto que adopta una dimensión colectiva y pública; la misma palabra se atiene básicamente a esta condición.

[22] Cf. H.-F. Dondaine, *La définition des sacraments dans la «Somme théologique»*: RSPT 31 (1947) 213-28. En cuanto al siglo XII, cf. «Scholastik» (1952) 324.

[23] Al decir «instrumentalmente causada» no tomamos partido a favor de la causalidad física instrumental. No excluimos en modo alguno la causalidad divina a través de y en la realidad epifánica de la Iglesia o del sacramento, en que se manifiesta *eficazmente* la benevolencia salvadora de Dios para con el hombre.

CAPITULO II

ESCRITURA Y TRADICION PATRISTICA

El Concilio puede ser un punto de partida para el estudio de nuestro tema. No es una fuente autónoma, sino derivada. Pudo beneficiarse de elaboraciones recientes, a las que nos referiremos más adelante, pero tuvo conciencia de que lo esencial de su doctrina procedía de la revelación de que dan testimonio las Escrituras y que tiene su despliegue en la Tradición, sobre todo durante la época clásica de los Padres. Habremos de estudiar, por tanto, estas fuentes, aprovechando algunos excelentes estudios ya aparecidos. Ello nos planteará cuestiones muy serias, que nos darán la oportunidad de precisar y profundizar en aspectos muy importantes.

1. EL «MYSTERION» EN LAS ESCRITURAS DEL ANTIGUO Y DEL NUEVO TESTAMENTO [1]

Decisivo para nosotros entre todas las fuentes bíblicas es el uso principal que del término *mysterion* se hace en las epístolas paulinas. Evidentemente, este uso supone un empleo anterior de la expresión, sobre el que hemos de decir unas palabras.

[1] Cf. D. Deden, *Le mystère paulinien:* «Ephem. Theol. Lovan.» 13 (1936) 405-22; artículos de K. Prümm en «Zeitsch. f. kathol. Theol.» 61 (1937) 391-425, y «Biblica» 37 (1956) 135-161; G. Bornkamm, art. *Mysterion,* en *Theol. Wörterb. z. N. T.* (Kittel-Friedrich) IV (1942) 809-834; B. Rigaux, *El misterio de la Iglesia a la luz de la Biblia,* y P. Smulders, *La Iglesia como sacramento de salvación,* en G. Baraúna (ed.), *La Iglesia del Vaticano II* (Barcelona 1968) I, 289-307 y 377-400, respectivamente.

Por lo que respecta al Antiguo Testamento, este término aparece en algunos escritos fechados en la época helenística, con el significado, muy próximo del que tiene en el ámbito profano, de «secreto», referido a las intenciones secretas, al designio o a los planes secretos de un monarca, de un jefe guerrero, de un amigo. El mismo término se aplica en Daniel a los secretos divinos, de los que recibe conocimiento el profeta en cuanto concierne a los acontecimientos futuros; cf. Dn 2,18.19.27-30.47. El «misterio» de los secretos ocultos de Dios se relaciona con su Sabiduría. En esta acepción, el término gozó de mucho favor en la apocalíptica judía y en el llamado judaísmo intertestamentario, como puede verse en el uso que del mismo se hace en los documentos de Qumrán [2]. A partir de este sentido lo emplean también los evangelios sinópticos, unas veces en singular, como en el texto básico de Mc 4,11, y otras en plural, como en los pasajes paralelos de Mt 13,11 y Lc 8,10. Por lo demás, lo que se concede a los Doce y a los discípulos según Marcos es «el misterio del reino de Dios», mientras que en Mateo y Lucas se trata del conocimiento de sus misterios. Esta pequeña diferencia dentro de la identidad sustancial de los enunciados no carece de interés. En efecto, también en san Pablo se puede advertir que la realización del «misterio» es inseparable de su revelación, de su conocimiento y finalmente de su anuncio. En su lógica peculiar, Juan apoya la misma verdad, ya que, para él, revelación y salvación, conocimiento de Dios y vida de hijos por gracia son cosas íntimamente ligadas entre sí [3]. No podía ser de otro modo, ya que revelación y gracia son dos autocomunicaciones de Dios a los hombres. En los evangelios sinópticos, el designio de Dios se ha realizado. El reino ha llegado en Jesucristo, que lo anuncia y desvela su secreto ante los discípulos.

Después de Pascua y Pentecostés, los discípulos, «los

[2] Referencias en B. Rigaux *(op. cit.)* 226; L. Boff, *Die Kirche als Sakrament (op. cit.)* 53, n. 17.

[3] C. H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel* (Cambridge 1958) 318-54.

santos apóstoles y profetas» (Col 1,26; Ef 3,5), Pablo sobre todo (Ef 3,3-4), han recibido, por obra del Espíritu, el conocimiento de este «misterio», es decir, del designio de la sabiduría de Dios. De ello habla Pablo en estos términos en sus grandes epístolas de 54-57:

«Exponemos un saber divino, misterioso *(en mystèriô),* escondido *(apokekrummenèn),* que, conforme al decreto de Dios antes de los siglos, había de ser nuestra gloria (...). Nos lo ha revelado Dios por medio del Espíritu. Porque el Espíritu lo sondea todo, incluso lo profundo de Dios» (1 Cor 2,7 y 10).

«A aquel que tiene poder para afianzarnos en la buena noticia que anuncio y el mensaje de Cristo Jesús, con la revelación de un misterio callado por incontables siglos, pero manifestado ahora y, por disposición de Dios eterno, comunicado con escritos proféticos a todos los pueblos para que respondan con la fe, a Dios, el único sabio» (Rom 16,25-27).

El misterio estaba oculto en Dios (Ef 3,5 y 9; Col 1, 26), pero Dios lo ha dado a conocer a sus consagrados, a Pablo[4]. Tiene que ser proclamado, y Pablo ha recibido esa misión (1 Cor 4,1; Ef 3,7s; 6,19-20; Col 1,25.28; 4,3). Es el misterio de la sabiduría de Dios, infinita en recursos (Ef 3,10; Col 2,2-3), inaccesible a la sabiduría humana y hasta profundamente desabrida para ella, porque esta sabiduría no es otra cosa que la sabiduría de la cruz (confróntese 1 Cor 1,18-25; 2,6s).

Se puede hablar de «misterio de la fe» o «de la piedad» (1 Tim 3,9.16). Su contenido puede resumirse en una palabra: es el misterio de Cristo (Col 2,2; 4,3; Ef 3,4). Para precisar más se dirá: «Cristo entre nosotros, esperanza de la gloria», es decir, el fruto de la Pascua, cruz y resurrección (Col 1,27; cf. 3,4 y Ef 1,18s). En las epístolas de la cautividad (de 61-63), san Pablo o quien las escribiera en su nombre precisa aún más. El misterio en otros tiempos oculto, y cuya revelación, ya adquirida,

[4] Ef 1,9; 3,2. G. Bornkamm advierte *(op. cit,* 827, 18-24) que la palabra *mysterion* aparece continuamente asociada a otros términos que expresan la revelación, la comunicación.

se despliega con la dilatación de la misma Iglesia, consiste en que Cristo es el principio universal de unidad y de gloria. No sólo son admitidos los paganos a una misma herencia, como miembros del mismo cuerpo y beneficiarios de la misma Pascua que los judíos por la fe (Ef 3,6), sino que el plan de Dios consiste en «recapitular todas las cosas bajo una misma cabeza, Cristo, los seres celestes igual que los terrenos» (Ef 1,9-10; cf. 22-23; Col 1,19-20; Flp 3,21; Heb 2,5-8). Estas palabras tan serenas formulan la afirmación más enorme, más radical y más audaz.

La *Lumen gentium* nos dice que «la Iglesia es, *en Cristo,* una especie de sacramento, es decir, a la vez signo y medio de *la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano.* Pero lo es *en Cristo,* es decir, que Cristo lo es en ella. Lo es a través de ella [5], al hacerla una, santa, católica y apostólica. Pero san Pablo va más allá de la consideración de la humanidad, y habla de todas las realidades, no sólo de las terrenas, sino también de las celestes: Tronos, Dominaciones, Principados, Potestades (Col 1,16; 1 Cor 15,24; Ef 1,21). Habla del cosmos entero, *ta panta,* y afirma que todas las cosas han sido creadas en el Hijo muy amado: «Todo ha sido creado por él y para él», «todo subsiste en él» (Col 1, 15-17; cf. 1 Cor 6,8; Heb 1,2; Jn 1,3). Estos términos de Colosenses no se refieren únicamente al pasado o a

[5] ¿Lo es únicamente por ella? Esta es otra cuestión. La respuesta dependerá de lo que se entienda por «Iglesia». J.-L. Witte, *Die Katholizität der Kirche:* «Gregorianum» 42 (1961) 193-241, y *La Iglesia «sacramentum unitatis» del cosmos y del género humano,* en *La Iglesia del Vaticano II* (Barcelona 1968), I, 505-535, sostiene la tesis de que «la plenitud» (la gracia de Cristo) se comunica al cosmos por medio de la Iglesia, que es el cuerpo de Cristo y su «pleroma»; la presencia de Cristo en el mundo se realiza a través de la presencia incesantemente incrementada de Cristo glorioso en su Iglesia. En su gran comentario a Jn 17, A. Feuillet demuestra que, para la salvación del mundo, Cristo cuenta con una Iglesia *una* y santa; cf. *Le sacerdoce du Christ et de ses ministres* (París 1972) 56, 78.

una especie de estructura intemporal. La creación es actual, se va haciendo sin cesar, y en este mismo instante se está operando la subsistencia de las cosas; el «para él» tiene un sentido dinámico, igual que el «recapitular bajo una sola cabeza» (Ef 1,10), de que Pablo nos dice que es el contenido del designio benevolente de Dios, cuya economía se realiza en el tiempo. Dios nos dio a Jesucristo cuando llegó la plenitud de los tiempos (Gál 4,4; Ef 1, 10; Mc 1,15). En todos estos textos se contiene una misma afirmación, en el sentido de que en Jesucristo se ha manifestado y realizado una decisión hasta entonces oculta en la eternidad de Dios y que afecta al destino definitivo de toda la humanidad y hasta de todas las criaturas, visibles e invisibles. Este aspecto de la manifestación se subraya especialmente en las epístolas pastorales:

«Porque la gracia de Dios, fuente de salvación para todos los hombres, se ha manifestado *(epephanè)*» (Tit 2, 11; ¿de hacia el 65?), o bien, si preferimos la Vulgata: «La gracia de Dios nuestro Salvador se ha manifestado a todos los hombres».

«Pero el día en que se manifestaron *(epephanè)* la bondad de Dios nuestro Salvador y su amor por todos los hombres *(philanthrôpia)*» (3,4).

«... (Dios) que nos ha salvado (...) conforme a su propio designio y a su gracia. Otorgada a nosotros antes de todos los siglos en Jesucristo, esta gracia se ha manifestado *(phanerôtheisan)* ahora por la aparición *(epiphaneia)* de nuestro Salvador Jesucristo» (2 Tim 1,9-10; ¿de hacia el 67?).

Cristo, por consiguiente, es el sacramento primordial, esencial y absoluto de este designio de gracia nacido del amor gratuito de Dios (= la *agape* del Padre)[6], cuyo contenido es la salvación. Estos términos, decisivos para nosotros, de «sacramento» y «salvación» no aparecen explícitamente en los textos que hablan del «misterio»,

[6] Cf. 2 Cor 13,13 y los textos que hablan del designio *(eudokia, prothesis)* de Dios Padre: Ef 1,5.9.11, etc.; decreto *Ad gentes divinitus,* n.° 2; const. dogm. *Lumen gentium,* n.° 2.

pero el contenido real de esos textos no es otra cosa que aquello que nosotros llamamos sacramento y salvación, sacramento de la salvación. Cristo es *sacramento* porque es la unión misma de una gracia invisible, de alcance universal, y de una forma sensible por la que se manifiesta y comunica esta gracia. Es el sacramento *de la salvación,* pues lo que de este modo aporta es la reconciliación por su sangre, la alianza nueva y definitiva, la filiación divina por gracia, la esperanza de la gloria, las arras de nuestra herencia de hijos, la unión íntima con Dios, la unidad de todos los hijos de Dios en un solo pueblo y en un solo cuerpo; finalmente, según las epístolas de la cautividad, Cristo es cumplimiento y plenitud. Jesús salva lo que estaba perdido (cf. Lc 19,10). Por él «ya han llegado para nosotros los últimos tiempos» (confróntese 1 Cor 10,11). «La renovación del mundo está irrevocablemente asegurada y anticipada ya desde ahora en toda su realidad» *(Lumen gentium,* n.º 48, § 3).

2. LA IGLESIA NO ES AUTONOMA CON RELACION A CRISTO

Al hablar de la Iglesia como sacramento de la salvación cabía el temor de que el Concilio atribuyera a aquélla una especie de autonomía de gracia con relación a Cristo. Con asombro por nuestra parte —si bien ya habíamos encontrado esta objeción en K. Barth [7]— hemos

[7] Barth escribía, hablando de la teología protestante de los siglos XVI y XVII: «¿Tuvo razón la Iglesia cuando dejó de ver en la encarnación, en la *nativitas Jesu Christi,* en el misterio de Navidad, el *solo y único sacramento,* realizado *de una vez para siempre,* sacramento de cuya realidad vive ella misma en tanto que es la forma de la existencia terrena e histórica de Jesucristo en el tiempo situado entre su ascensión y su retorno? ¿No le bastaba con haber recibido y recibir incesantemente este *único* sacramento, cuya realidad debe ella atestiguar ante el mundo a través de su predicación y a través también del bautismo y de la cena, sin pretender nunca representar, repetir o actualizar esta realidad, ni en el bautismo, ni en la cena, ni en la predicación ni de ninguna otra manera? Sea cual fuere

visto expresarse este temor con una cierta insistencia en el seminario que, sobre este tema, hemos dirigido el año 1973 en el Instituto Ecuménico de Jerusalén, tanto por parte ortodoxa (profesor Ion Coman, de Bucarest) como por parte protestante (profesor Alexander J. Bronkhorst, de Utrecht). El último en especial advertía que el «misterio» bíblico no es solamente un signo aún eficaz, y mucho menos un rito sacramental, sino más bien un mensaje. Su contenido es Cristo *proclamado.* El Nuevo Testamento no habla de «misterio» en el caso de los ritos sacramentales. Tampoco conoce el término «sacramento» ni designa de este modo el bautismo o la eucaristía. Hablar de la Iglesia en términos sacramentales ofrece el peligro de concebirla en sentido ritualista. En un plano más general, se corre también el riesgo de tender hacia un cierto eclesiocentrismo, que llevaría a tratar la Iglesia como un sacramento de salvación en sí misma, cuando no por sí misma y casi separada de Cristo.

Es posible que una cierta eclesiología dé motivos para tal reproche [8]. Es posible que ciertas maneras de hablar se presten a la sospecha de que somos objeto, y ello en contra quizá de las intenciones más ciertas del autor en cuestión, como, por ejemplo, cuando alguien afirma que Cristo es el sacramento de Dios, y la Iglesia, el sacra-

el modo como se interpreten los 'sacramentos' (así como el carácter 'sacramental' de la Iglesia y de su acción, ¿qué es lo que ha ocurrido, qué atrevimiento ha sido éste de poner unos 'sacramentos' particulares o, si se quiere, un acontecimiento y una entidad sacramentales particulares al lado del *solo* sacramento que ha existido y que existe en Jesucristo?»; cf. su *Dogmatique* IV/2 (trad. francesa; Ginebra 1968) 56. V. Vajta, *Évangile et Sacrement* (París 1972) 179-80, repite la misma objeción, y lo mismo hace E. Jüngel (en colaboración con K. Rahner), *Was ist ein Sakrament? Vorstösse zur Verständigung* (Herder; 1971).

[8] Nuestro amigo Dom Clément Lialine († 1958), que tenía un profundo sentido de la Iglesia y estaba entusiasmado con la encíclica *Mystici Corporis,* hablaba, sin embargo, de «herejía eclesiológica», estimando que con tanto hablar de la Iglesia se corría el peligro de olvidarse de Jesucristo...

mento de Cristo [9]. Esta fórmula tiene un sentido absolutamente auténtico, aquel precisamente que expresaba san Agustín cuando hacía de 1 Tim 2,5 el centro de su teología y sobre todo de su eclesiología. Pero esta fórmula podría prestarse también a atribuir a la Iglesia una consistencia sustancial que no le corresponde.

Tampoco es muy feliz la expresión de *Ursakrament* (sacramento primordial) aplicada a la Iglesia. O. Semmelroth, que la ha acreditado, la entendía por referencia a los (siete) sacramentos particulares. Tomada en sentido absoluto, equivaldría a atribuir a la Iglesia un valor de origen que sólo a Cristo corresponde. De ahí que la mayor parte de los teólogos no se atreva a adoptarla, mientras que el mismo O. Semmelroth la ha sustituido recientemente por la de *Wurzelsakrament* (sacramento radical) [10]. El verdadero *Ursakrament* es Cristo, sacramento primordial de la salvación. *En él* habita corporalmente la plenitud de la divinidad (Col 2,9). El está lleno de gracia y de verdad (Jn 2,14). Podríamos, en consecuencia, adoptar la manera de expresarse que vemos en Lutero y en Melanchthon: no hay más que un sacramento, Jesucristo, *et tria* (decían ellos) *signa sacramentalia,* siete signos sacramentales... [11].

[9] Esta fórmula se encuentra en H. de Lubac, *Catholicisme* («Unam Sanctam» 3; París 1938); *Meditación sobre la Iglesia* (Bilbao 1958) 197; P. Chaillet, *L'Église est une.* Homenaje a Möhler (París 1939) 15. En cuanto a san Agustín, cf. D. Zähringer, *Das kirchliche Priestertum nach d. hl. Augustinus* (Paderborn 1931) 13.

[10] Los teólogos están indecisos; entre otros, K. Rahner; confróntense ejemplos y referencias en el artículo de M. Bernards, «Münch. Theol. Zeitsch.» 20 (1969) 36-37; O. Semmelroth, *La Iglesia como sacramento de la salvación,* en *Mysterium Salutis. Manual de teología como historia de la salvación* IV/1 (Ed. Cristiandad; Madrid 1973) 321ss. Rahner ha terminado por reservar el término *Ursakrament* a Cristo, denominando a la Iglesia *Grundsakrament* (sacramento fundamental; cf. *Escritos de Teología* IV, 307).

[11] Lutero, *De fide infusa et adquisita* (1520; ed. Weimar VI/86) props. 17 y 18; Melanchthon, *Loci communes (Studienausgabe* II/1) 143, 1.29s. Los tres signos sacramentales eran

La tradición cristiana se nutre de la meditación de las Escrituras leídas como revelación del misterio de Cristo, realización capital del designio divino de salvación. En Occidente, san Agustín nos ofrece copiosamente los textos sobre el misterio de la venida de Dios en nuestra carne; la carne de Cristo es el sacramento, *mysterium,* que a la vez oculta y revela su naturaleza divina [12]. Pero, a decir verdad, esta carne es ante todo un medio para manifestar a Dios, ya que por sí sola no comunica la gracia.

Parece que cuando la primitiva Escolástica elaboraba el tratado de los sacramentos sintió la necesidad de reafirmar el *sacramentum Incarnationis* como fundamento de toda sacramentalidad. Así lo advertimos en la escuela de Abelardo [13] y de manera muy señalada también en Hugo de San Víctor († 1141), en Pedro Lombardo y Roberto de Melún († 1267) [14]; lo mismo cabe decir de los cano-

el bautismo, la penitencia y el pan, que eran los que Lutero retenía como sacramentos; cf. *De captivitate Babylonica* (ed. Weimar VI/501) 1.33.

[12] Se cita frecuentemente a san Agustín, *Epist.* 187, 34: «Non est aliud Dei mysterium nisi Christus» (PL 33, 845). Confróntese C. Couturier, *Sacramentum et mysterium dans l'oeuvre de Saint Augustin,* en *Études Augustiniennes* («Théologie» 28; París 1953) 163-332 (cf. 259-60); P. Th. Camelot, *Le Christ, sacrement de Dieu,* en *L'homme devant Dieu.* Melanges H. de Lubac I («Théologie» 56) 355-63. Se podrían citar textos aún más fuertes de Máximo de Turín (mediados del siglo v); por ejemplo, cf. su *Sermo* XIII, 1; C, 1 *(Corpus Christian.,* ser. lat. 13) 44 y 398; P. Visentin, *«Christus ipse est sacramentum» in S. Massimo di Torino,* en Miscellanea liturgica Card. Lercaro II (Desclée; 1967) 27-51.

[13] Así, el Maestro Omnebene y Rolando Bandinelli, en Gietl (ed.), *Sent.* (Paderborn 1891) 156, n. 1 y 157.

[14] Hugo de San Víctor, *De sacramentis,* prol. c. 2: «Opus restaurationis est incarnatio Verbi cum omnibus sacramentis suis», y I, 2, 2 (PL 176, 183B y 416-17); Pedro Lombardo, *Sent.,* lib. IV, d. 24; Roberto de Melún, *Sent.,* lib. II, c. 2, ed. F. Anders, *Die Christologie des Robert von Melun* («Forsch.» XV, 5; Paderborn 1927) 4s: «Quod incarnatio Verbi primum est reparationis humanae sacramentum et quare eadem sacramentum dicatur», donde el sentido de *sacramen-*

nistas de finales del siglo XII [15]. Este es asimismo el sentido en que se orienta la *Suma* de santo Tomás, parte III [16]. A finales del siglo XVIII será éste el tema de Thomassin en sus *Dogmata Theologica,* inspirados en el pensamiento de los Padres. También será ésta una tesis fundamental, durante el siglo XIX, en J. A. Möhler, en los teólogos de la escuela romana (Passaglia, Schrader) y en M.-J. Scheeben [17]. Inútil sería citar todos los teólogos contemporáneos que se sitúan en la misma línea [18]. La cosa es clara:

tum viene dado por la definición agustiniana, «visibile signum invisibilis gratiae», p. 5, con cita de Rom 16,25-26.

[15] Huguccio; cf. R. Sohm, *Das Altkatholische Kirchenrecht und das Dekret Gratians* (Munich-Leipzig 1918) 82 n. 4.

[16] «(Sacramenta) possunt considerari ex parte causae sanctificantis, quae est Verbum incarnatum, cui sacramentum quodammodo conformatur in hoc quod rei sensibili verbum adhibetur, sicut in mysterio incarnationis carni sensibili est Verbum Dei unitum»: III, q. 60 a. 6. Esta misma semejanza de estructura se expresa también en *IV Sent.,* d. 1 a. 1 (ed. Moos, número 21); *C. Gent.* IV, 56 y 72; I-II, q. 108 a. 1; *De articulis fidei et Ecclesiae sacramentis* (ed. Lethielleux, pp. 12-13; ed. Marietti, n.º 614). Hay también todo el tema «sacramenta humanitatis eius» (III, q. 80 a. 5): «Oportet quod virtus salutifera a divinitate Christi per eius humanitatem in ipsa sacramenta derivetur» (q. 62 a. 5). Cf. también R. Cuesta, *Cristo, sacramento fontal según santo Tomás de Aquino:* «Escritos del Vedat» 1 (1971) 279-329. El contemporáneo y amigo de santo Tomás de Aquino Hannibaldo de Hannibaldis dice: «Sacramenta novae legis sunt quaedam divinae incarnationis reliquiae» *(Sent.* IV, prol.: inter Opera S. Thomae, ed. Vivès, 30, 605).

[17] Cf. W. Kasper, citado *infra* (n. 31); M.-J. Scheeben, *Le mystère de l'Église et de ses sacrements* (París 1946) 50-54; párrafo 5, pp. 99-109; Apénd. X, pp. 171-172.

[18] Así H. de Lubac, *Catholicisme* («Unam Sanctam» 3; París 1938) 51-57; E. Mersch, *La théologie du Corps mystique* II (París 1946) 270-81; G. Martelet, *Horizon théologique de la deuxième session du Concile:* «Nouv. Rev. Théol.» 86 (1964) 449-68, y *De la sacramentalité propre à l'Église ou d'un sens où l'Église est inséparable du sens du Christ:* ibíd. 95 (1973) 25-42. Cf. también Y. Congar, *Dogme christologique et Ecclésiologie. Verité et limites d'un parallèle,* en A. Grillmeier y H. Bacht (eds.), *Das Konzil von Chalkedon. Geschichte und*

ni los sacramentos ni la Iglesia como sacramentalidad general de la salvación poseen una mínima autonomía con respecto a Cristo y al Espíritu Santo, «que prosigue su obra en el mundo y realiza toda santificación». Habremos de esforzarnos por penetrar cada vez más en este misterio y por ver con mayor claridad cómo Cristo y cómo, por él, la Iglesia es el sacramento de la salvación [19].

Cristo es el Logos de Dios hecho hombre; ha venido a nosotros en la debilidad de la carne, se ha asimilado a nosotros en todo menos en el pecado. Pero es el Hijo de Dios el que asumió una historia humana, de manera que sus acciones y sus palabras lo eran de la segunda Persona de la Santísima Trinidad. Cristo habló y realizó gestos mesiánicos en que, a través de los «signos» y las curaciones milagrosas, los actos de reconciliación y el perdón de los pecados, se manifestaba la salvación escatológica. Pero sólo como en parábolas. «Se ha cumplido el plazo, el reinado de Dios está cerca. Arrepentíos y creed la buena noticia» (Mc 1,15). Este reinado, esta buena noticia eran «el advenimiento de la soberanía de Dios manifestada por su misericordia, por su perdón» [20]. Jesús amó y nunca cesó de dar, de «hacer el bien y curar a todos los que habían caído bajo el poder del demonio, porque Dios estaba con él» (Hch 10,38). «Si por el Espíritu de Dios yo expulso los demonios, es que el reino de Dios ha llegado a vosotros» (Mt 12,28; Lc 14,20). Finalmente, Jesús sufrió la pasión y la muerte, en una obediencia llena de amor a la voluntad de su Padre. Y todo esto lo hizo *por nosotros,* en una humanidad idéntica a la nuestra. Pero quien de este modo actuaba no era otro que el Hijo de Dios.

Gegenwart III (Wurzburgo 1954) 239-68; reimpr. con el título de *Sainte Église* («Unam Sanctam» 41; París 1963) 69-104. Estudio bíblico protestante: Ph. Menoud, *La définition du sacrement selon le N. T.:* «Rev. de Théol. et de Phil. N. S.» 38 (1950) 138-47.

[19] Lo hacemos en la línea trazada por E. Schillebeeckx, *Cristo, sacramento del encuentro con Dios* (San Sebastián 1965).

[20] F. J. Leenhardt, *Parole visible* («Cahiers théol.» 63; Neuchâtel-París 1971) 46.

A este Jesús, muerto y sepultado, Dios lo resucitó por su Espíritu y lo glorificó. Resurrección y glorificación aparecen en el Nuevo Testamento como dos momentos de la historia de la salvación. Cuando Jesús resucitado se apareció a María Magdalena, le dijo: «No me sujetes, porque aún no he subido a mi Padre» (Jn 20,17). Durante cuarenta días (Hch 1,3) se «apareció» a los que había elegido para que fueran sus testigos. Para entonces vivía ya una existencia escatológica, pero no por ello había abandonado del todo este mundo en cuanto a su presencia sensible y perceptible (aunque esa presencia ya no era la de la carne y la existencia terrena). Después «subió a los cielos», es decir, que no sólo dejó de aparecerse —la ascensión fue su última manifestación, en la tierra, de su existencia de viviente resucitado—, sino que, *en su humanidad,* ha sido asumido en la gloria del Padre; en virtud del Espíritu ha sido definitivamente establecido en su dignidad de Señor, *Kyrios:* «Dios lo ha constituido Señor y Cristo» (Hch 2,36). La humanidad asumida por el Hijo, al principio en la humildad de nuestra carne, ha sido elevada «a la derecha de Dios» en la condición que le corresponde *como humanidad del Hijo de Dios,* es decir, en una condición de gloria, de poder soberano, de inmortalidad, de espiritualidad («un espíritu que da la vida» [1 Cor 15,45]; «El Señor es el Espíritu» [2 Cor 3,17]). Es únicamente entonces cuando, asumido en la vida trinitaria en condición divina, glorificado con la gloria que tenía junto al Padre antes de que fuese el mundo (Jn 17,5; 1,14), Cristo recibe poder sobre toda carne y da la vida eterna (Jn 17,2). «Porque en él habita corporalmente toda la plenitud de la divinidad» (Col 2,9). Entonces está en condiciones de enviar el Paráclito (Jn 16,7). No lo estaba mientras no fue glorificado (Jn 7,39). Ahora lo está, y en su humanidad. Verdaderamente, convenía que marchara (Jn 16,7). Pero marchó y ahora es invisible para nosotros.

Como muy bien ha expuesto E. Schillebeeckx, es este Jesús glorificado, al que ahora retiene el cielo (Hch 3,21), el sacramento de la salvación. En la actualidad y en el poder de su condición divina concentra ahora, para co-

municarnos su virtud, todo cuanto hizo por nosotros en su carne. Aquí se situaría el tema riquísimo de la actualidad eficaz de los «misterios» de Cristo[21]. Vividos por el Logos en la carne, son asumidos en el tiempo de Dios por el Cordero al que Juan vio «como degollado» (Ap 5,6) y que reina glorioso. De ellos mana toda la salvación, en virtud de la invocación del «Nombre del Señor» (confróntese Hch 2,21; 3,16; 1 Cor 12,3).

Pero en el momento mismo de pasar, ya resucitado, a la gloria del cielo, al manifestarse visiblemente por última vez a los discípulos, Jesús les declaró: «Todo poder *(exousia)* me ha sido dado en el cielo y en la tierra. Id, *por consiguiente,* haced discípulos de todas las naciones, bautizándolos... y enseñándoles a observar todo lo que os he ordenado. Y yo estoy con vosotros para siempre, hasta el fin del mundo» (Mt 28,18-20)[22]. Con nosotros, pero ¿cómo? Sin duda alguna, por su poder, por el Espíritu que desde ahora estará en condiciones de comunicar. Pero también a través de y en las estructuras visibles de la alianza que el mismo Cristo evoca bajo el triple título de los oficios de que ha sido revestido, y que ejercerá mediante el apostolado constitutivo de su Iglesia: un profetismo, una actividad sacramental, una dirección. Ciertamente, Jesús podrá intervenir siempre «verticalmente», de manera inesperada, como lo hizo en la conversión de san Pablo. Pero también se ha apropiado estable y orgánicamente ciertos medios tomados de nuestro mundo humano, no en razón de ellos mismos o por una iniciativa que pudiera haber partido de ellos, sino por vía de elección y consagración; es lo que llamamos los medios de la gracia o las estructuras de la alianza. A través de ellos actúa Cristo desde su gloria. Ausente de este mundo en cuanto al cuerpo, se ha sus-

[21] Y cuanto hay de válido en las aportaciones de O. Casel. Confróntese, por ejemplo, E. Schillebeeckx, *op. cit.,* 69ss; J. Gaillard, en «Rev. Thom.» 57 (1957) 510-51; C. Geffré, en «La Maison-Dieu» 65 (1961) 103s.

[22] A. Feuillet, *L'exousia du Fils de l'Homme. Mc 2,10-28:* «Rech. Sc. Relig.» 42 (1954) 161-92; P. Biard, *La puissance de Dieu* (París 1960) 107s, 120 n. 2, 186s.

citado en él un cuerpo, ya que en una perspectiva bíblica el cuerpo es el elemento por el que una persona se hace presente y actúa. Ese cuerpo es la Iglesia, sacramento de la salvación; son los sacramentos, que Schillebeeckx define así: «Un acto de salvación personal del mismo Cristo celeste, *en la forma de manifestación* visible de un acto funcional de la Iglesia; dicho de otro modo: la actividad salvífica de Cristo en la forma de aparición de un acto eclesial» [23].

Cuando hablamos de Cristo como «sacramento» de la benevolencia eficaz y salvadora de Dios para con los hombres, ello ha de entenderse conforme a una plenitud que los usos modernos del término «sacramento» corren el riesgo de no sugerir. Cristo es mucho más que un signo, aun eficaz, de la gracia. Cristo es la epifanía, la manifestación, la presencia reveladora de Dios; «Felipe, quien me ha visto ha visto al Padre (...). Yo estoy en el Padre y el Padre está en mí» (Jn 14,9-10). El Hijo, por el que la epístola a los Hebreos entiende el mismo que fue crucificado y luego glorificado, es llamado «resplandor de la gloria (de Dios), imagen de su sustancia» (1,3). Si Jesús significa, es siendo aquello mismo que significa y revelándolo.

En condiciones del todo distintas, evidentemente, habría que hacer una observación análoga a propósito de la Iglesia, que no es puro «sacramento», puro signo, pura instrumentalidad. La Iglesia vive ya unas realidades de las que es signo y cuyo ministerio ejerce. «La Iglesia es ya, de cierto modo, la salvación efectiva y la regeneración de la humanidad, según el modelo de su Creador, irrevocablemente adquirida y anticipada. Manifiesta ya la unidad definitiva del pueblo elegido, y al servicio de ella actúa al significarla. En su vida participamos ya, como anticipadamente, de la alegría celeste. Todas estas afirmaciones expresan mucho mejor que los sobrios términos de signo e instrumento su correlación con la salvación, llena de una rica sustancia. Esto es precisamente lo que

[23] *Op. cit.* (n. 19) 83.

representaban en el lenguaje del cristianismo primitivo los dos términos de *mystèrion* y *sacramentum...*» [24].

Cristo y la Iglesia son portadores de la salvación en condiciones muy distintas. Cristo es mediador como cabeza y fuente; la Iglesia sólo ejerce un ministerio de esta mediación de Cristo. Cristo no es fuente sólo en el origen histórico de la Iglesia, a título de fundador, sino que lo es actualmente y de manera activa. La idea de la Iglesia como sacramento ha sido, por parte del Concilio, un medio de superar una visión predominantemente jurídica, según la cual la Iglesia, una vez fundada por Cristo, subsistiría y funcionaría por sí misma. Esta idea ha sido el fruto de esa tendencia a resituarse en altura, con Cristo como centro, que tantas veces se ha advertido como característica del Concilio. La Iglesia no es por sí misma y en sí misma sacramento de la salvación, sino en virtud de su unión con Cristo, totalmente según él y por él. Como muy bien ha indicado O. Semmelroth, el valor de sacramento que se atribuye a la Iglesia significa precisamente que no es un fin en sí misma, que la necesidad de pertenecer a ella no tiene su fundamento en ella misma, sino en el reino de Dios, ámbito de la salvación consumada, de la que ella es simplemente anuncio e instrumento de preparación [25]. También la tradición ha afirmado constantemente que Cristo es el celebrante primordial y decisivo de los sacramentos [26].

[24] P. Smulders, en G. Baraúna (ed.), *La Iglesia del Vaticano II* (Barcelona 1968) 394s, con cita de la *Lumen gentium* en nota. En Cristo, escribe L. Boff *(Das Kirche als Sakrament,* 132), «el signo es ya lo significado»; Barth decía que «el Revelante es el Revelado». El padre Martelet, «Nouv. Rev. Théol.» 95 (1973) 464 (cf. *supra,* n. 18), hace una interesante aplicación de esta relación entre la *res* y el *sacramentum* al ecumenismo y a las otras Iglesias.

[25] O. Semmelroth, *Wirkendes Wort* (Francfort del M. 1966) 220s.

[26] Para el bautismo («Christus baptizat»), cf. s. Juan Crisóstomo, *In 2 Tm. Hom.,* 2, 4 (PG 62, 612); s. Agustín, *In Ev. Ioan.,* tr. V, 18 (PL 35, 1424); VI, 7 (1428); s. T. de Aquino, *C. Gent.* IV, 76, «Si quis autem»; s. Buenaventura,

Este es también el fondo de la liturgia, tal como la define la constitución conciliar *Sacrosanctum Concilium,* conforme a la orientación que ya venía dada en el movimiento litúrgico y en la encíclica *Mediator Dei,* de 20 de noviembre de 1947. Por una parte, el sujeto activo de la celebración es el cuerpo de Cristo unido a su Cabeza, Sumo Sacerdote, Revelador y Pastor[27]; por otra —bien entendido que no se trata de *otra* parte, pues Cristo no puede hacer en y con su cuerpo nada que no hubiera hecho ya de una vez para siempre por su cuerpo y aun por todos los hombres—, lo que la Iglesia celebra es esencialmente la muerte y la resurrección de Cristo[28]. Todo esto se desprende de la naturaleza más profunda de la Iglesia, que la liturgia y los Padres han comprendido tan intensamente, «porque del costado de Cristo dormido sobre la cruz nació el sacramento admirable de la Iglesia entera»[29]. Nacimiento y naturaleza son cosas

IV Sent. d. 10, p. 2 a. 1 q. 3 (IV p. 232); Pío XII, encíclica *Mystici Corporis:* AAS 35 (1943) 218. Para la eucaristía, confróntese G. Dix, *The Shape of the Liturgy* (Westminster 1946) 252-53; Concilio de Trento, ses. XXII, c. 2 (DSch 1743). Para todo el aspecto kerigmático, parenético, const. *Sacrosanctum Concilium* de 4-12-1963, n.º 33, «Christus adhuc Evangelium annunciat».

[27] Sería preciso citar aquí todo el n.º 7 de la *Sacrosanctum Concilium,* que enumera los diferentes modos de la presencia activa de Cristo. Cf. también el n.º 83.

[28] No se da aquí referencia alguna; sería necesario citar toda la const. *Sacrosanctum Concilium.*

[29] «Nam de latere Christi in cruce dormientis ortum est totius Ecclesiae mirabile sacramentum», const. *Sacrosanctum Concilium,* n.º 5, cita de la oración que sigue a la 2.ª lectura del Sábado Santo en el Misal romano, antes de la reforma de la Semana Santa. Sobre este tema, cf. S. Tromp, *De nativitate Ecclesiae ex Corde Iesu in cruce:* «Gregorianum» 13 (1932) 489-527; R. Schulte, *Die Messe als Opfer der Kirche. Die Lahre frühmittelalterlicher Autoren über das eucharistisches Opfer* (Münster 1959): admirables textos sintéticos de Isidoro, de la liturgia hispano-visigótica, en los que se ve que, por nacimiento y, en consecuencia, por naturaleza, la Iglesia es pascual y sacrificial.

íntimamente unidas, como lo indican las mismas palabras; recibimos la naturaleza de nuestro nacimiento, y el conocimiento de la una nos lleva al conocimiento del otro. La Iglesia nació de la cruz como Esposa, y cada día nace del agua y del Espíritu (Jn 3,5) del mismo modo que un día nació del agua y de la sangre (19,34): «Cristo amó a la Iglesia y se entregó por ella: quiso así consagrarla con su palabra, lavándola en el baño del agua (...). Nadie ha odiado nunca a su propio cuerpo; al contrario, lo alimenta y lo cuida, como hace Cristo con la Iglesia, porque somos miembros de su cuerpo. *Por eso dejará el hombre a su padre y a su madre, se unirá a su mujer y serán los dos un solo ser* [Gn 2,24]. Este símbolo es magnífico; yo lo estoy aplicando a Cristo y a la Iglesia» (Ef 5,25-26. 29-32).

Esposa y cuerpo quieren decir dos cosas distintas, ya que «esposa» implica alteridad, mientras que «cuerpo» connota *identidad* e *inmanencia*. Esta distinción es de gran importancia y debe desempeñar un cometido importante en la eclesiología. Así lo demuestra el texto de san Pablo, y san Agustín lo ha explicado incansablemente [30]; entre ambos hay una continuidad. Para convertirse en madre de los miembros de Cristo, la Esposa debe unirse a su Señor y recibir de él la virtud fecundante del Espíritu. De este modo pasa a ser «sacramento» del amor eficaz de Dios, «sacramento de la salvación» en y a través

[30] No sólo san Agustín, sino también Tertuliano, Orígenes, san Epifanio, Paciano; siguiendo a san Agustín, san Bernardo. Está en la línea bíblica; cf. P. Andriessen, *La nouvelle Eve corps du nouvel Adam*, en *Aux Origines de l'Église* («Recherches Bibliques» VII; DDB 1965) 87-109. En cuanto a san Agustín, cf. *Enn. in Ps.*, 18, II, 10; 36, III, 4; 70, 6 (PL 36, 161, 385, 879); 101, 2; 138, 2; 142, 3 (PL 37, 1295, 1784, 1857); *Sermo*, 91, 8 (38, 571); 341, 12 (39, 1500); *C. Faust.*, XXII, 38 (42, 424); *In Ep. Joh. tract.*, 2 (35, 1279), etc. Agustín cita con mucha frecuencia Gn 2,24; Mt 19,5; Ef 5,31 para hablar de la unión entre la cabeza y el cuerpo; cf. referencias aportadas por M. Réveillaud en *Recherches augustiniennes* V (1968) 79, n. 53.

de esta unión, realizando la plenitud del «misterio» de Cristo (cf. Ef 1,9.22-23; Col 2,9).

De este modo podemos comprender la insuficiencia de una manera de presentar a la Iglesia como «sacramento», pero que, en su tiempo y contexto propios, fue un medio para superar una concepción cerradamente jurídica y también excesivamente naturalista de la Iglesia. Se trata de la presentación de la Iglesia como continuación de la encarnación o encarnación prolongada, en que insistieron el Möhler de la *Symbolik* y, después de él, la escuela romana [31], y que aún hallamos en muchas exposiciones contemporáneas [32]. Lo que más atractiva hace a esta concepción es que explica la estructura de la Iglesia como una realidad a la vez visible e invisible, con su correspondiente analogía, en este sentido, con el misterio cristológico. Pero se advierte aquí una visión todavía excesivamente estática de la Iglesia. Otras críticas pueden formularse a propósito de la «encarnación prolongada» aplicada a la Iglesia como cuerpo de Cristo [33]. No abor-

[31] Cf. nuestro *L'Église de S. Augustin a l'époque moderne*, en *Hist. des Dogmes* III/3 (París 1970) 421s y 430s; W. Kasper, *Die Lehre von der Tradition in der römischen Schule* (Friburgo 1962) 45-46, 103ss, 141, 284-96.

[32] En los movimientos que trataban de buscar una presencia de los cristianos en el tiempo, en la historia, en la realidad de la vida social (Acción Católica, JOC); cf., por ejemplo, M.-D. Chenu, *Dimension nouvelle de la chrétienté:* «La Vie Intellectuelle» (25 de diciembre de 1937) 325-51, reimpr. en *La Parole de Dieu* II. *L'Évangile dans le temps* (París 1964) 87-107. Puede advertirse ya en los espirituales del siglo XVII a partir de su cristocentrismo; así, en san Juan Eudes, Olier, Thomassin e incluso en Bossuet; a finales del siglo XIX, en monseñor Gay, y también en los papas; cf. textos de Lawlor, citado *supra*, cap. I, n. 12.

[33] A) La crítica formulada por L. Bouyer, *Où en est la théologie du Corps Mystique?:* «Rev. Sciences Relig.» 22 (1948) 313-33, en el sentido de que orientaba el espíritu en sentido descendente, cuando la idea paulina del cuerpo de Cristo es la de una asunción en la comunión de Cristo glorificado. B) La crítica incesantemente formulada por los protestantes, en el sentido de que se corría el riesgo de borrar los límites

daremos aquí la cuestión por sí misma. Aparte de la encarnación en sí, es preciso tener en cuenta la unción de Cristo para su ministerio, su Pascua y Pentecostés, fruto de aquella Pascua. Son otros tantos momentos esenciales en la constitución de Cristo como sacramento fontal de la salvación y de la Iglesia como sacramento de la salvación «en Cristo», es decir, a partir de él y por él.

Cuando Jesús fue bautizado, el Espíritu descendió sobre él para designarle como aquel que habría de bautizar en el Espíritu Santo (cf. Jn 1,32-34; Mt 3,16-17; Mc 1, 10-11; Lc 3,21-22). No sólo tiene su origen en este hecho el bautismo cristiano, como lo ha entendido toda la tradición, sino que el mismo Jesús recibió entonces el impulso que le orientó hacia su misión pública, según se ve claramente en san Lucas. Jesús comunicará la gracia y la verdad cuya plenitud ha recibido a una multitud de hermanos, entre los que él es el primogénito [34].

Si todos los actos de Cristo son, de por sí, meritorios

entre la Iglesia y su Señor; cf., por ejemplo, K. Barth, *Amsterdamer Fragen und Antworten:* «Theolog. Existenz heute» 15 (Munich 1949) 5; K. G. Steck, *Von der Menschwerdung Gottes in Christus* (Munich 1954) 8; J. Bosc, *L'office royal du Seigneur Jésus-Christ* (Ginebra 1957) 106-107; F. Viering, *Christus und die Kirche in römisch-katholischer Sicht...* («Kirche und Konfession» 1; Gotinga 1962); M. Honecker, *Kirche als Gestalt und Ereignis. Die sichtbare Gestalt der Kirche als dogmatisches Problem* (Munich 1963); M. Köhnlein, *Was bringt das Sakrament?* (Gotinga 1971) 109. Pero muchos protestantes hacen formulaciones que, evitando los reproches que creen tener razón para dirigirnos, se atienen más bien a la idea de la encarnación continuada correctamente entendida. Advirtamos finalmente que quienes subrayan en la Iglesia el aspecto epifánico más que el de instrumento de la salvación se sentirán más inclinados también a referir la Iglesia a la *encarnación.* Para hacer justicia cumplidamente a este segundo aspecto será preciso remitirse también a la cruz, la glorificación y Pentecostés.

[34] Hay una eclesiología construida a partir del Espíritu Santo dado a Jesús y, después de él, a los fieles en los libros de H. Mühlen, entre otros: *Una persona mystica. Eine Person in vielen Personen* (Paderborn 1964; trad. francesa: *L'Esprit dans l'Église* [2 vols.; París 1969]).

en orden a nuestra salvación, fue efectivamente constituido cabeza nuestra por el misterio de su Pascua, como primogénito de entre los muertos, segundo y último Adán, *ésjatos Adam;* y no sólo porque el Padre así lo ha querido, sino porque Jesús nos introduce en una vida distinta de la de esta creación, es decir, en el reino de Dios, orden escatológico de existencia. Era preciso, por consiguiente, que muriese a esta vida, tomando sobre sí nuestra condenación, y que resucitara, por la virtud del Espíritu, a una condición nueva. Y todo esto que Jesús ha hecho *por nosotros* nos lo comunica bajo las dos formas de pan bajado del cielo, por el que somos asociados a su Pascua (confróntense los verbos de san Pablo con el prefijo *syn):* palabra, bautismo, eucaristía («*nueva* alianza en mi sangre»)[35]. Del costado de Cristo en la cruz nace también la Iglesia, nueva Eva del nuevo Adán[36].

Pero la Iglesia no fue enviada al mundo hasta Pentecostés. Con ello no se dio únicamente carácter público a su existencia, a su misión, sino que entonces fue animada. El Espíritu es el que infunde la vida a las estructuras de salvación instituidas por Cristo: fe que ha de anunciarse y formarse, sacramentos que se han de celebrar, ministerio y misión que se han de cumplir. La Iglesia no es verdaderamente sacramento de la salvación sino por la virtud del Espíritu. No procede únicamente de la misión del Verbo, sino también de la misión del Espíritu. De

[35] Cf. nuestro estudio *Les deux formes du Pain de vie dans l'Évangile et dans la Tradition,* en *Parole de Dieu et Sacerdoce.* Homenaje a Mons. Weber (París 1962) 21-58; reimpr. en *Sacerdoce et Laïcat devant leurs tâches d'évangélization et de civilisation* (París 1962) 123-59.

[36] Se trata de un dato profundo de la tradición, del que podrían aducirse cientos de testimonios. Esbozo en S. Tromp, *De nativitate Ecclesiae ex corde Iesu in cruce:* «Gregorianum» 13 (1932) 489-527. Los exegetas no están concordes en su interpretación del agua y la sangre de Jn 19,34. Para F. M. Braun, «Rev. Thomiste» 49 (1949) 17ss, se trata de la pasión de Cristo y del Espíritu; para G. Richter, no ha de verse aquí un enunciado sacramental, sino antidocetista: *Blut und Wasser aus der durchbohrten Seite Jesu (Joh 19,34b):* «Münch. Theol. Zeitsch.» 21 (1970) 1-21.

ahí que la eclesiología reclame una pneumatología y de ahí también que toda operación realizada en y por la Iglesia sacramento de la salvación exija, de un modo o de otro, una epiclesis, una invocación dirigida al Espíritu. La Iglesia es ciertamente el cuerpo y la Esposa de Cristo, pero no es únicamente la Iglesia del Verbo encarnado. Su sacramentalidad depende también de Pentecostés.

En una palabra: «no es posible comprender a la Iglesia de Jesucristo sino como fruto de un proceso de salvación que ha sido el resultado de la cruz y de la resurrección de Jesús, y como una continuación de su acción en el Espíritu Santo» [37].

Esto es lo que hallamos en la *Lumen gentium*, y precisamente en los pasajes que presentan a la Iglesia como sacramento de la salvación. Así, en el número 48: «Cristo, alzado sobre la tierra, ha atraído hacia sí a todos los hombres (cf. Jn 12,32, texto griego); resucitado de entre los muertos (cf. Rom 6,9), ha enviado sobre sus apóstoles su Espíritu de vida, y mediante él ha constituido su cuerpo, que es la Iglesia, como sacramento universal de la salvación». En cuanto a la misión, el número 17 dice: «El Espíritu Santo la impulsa (a la Iglesia) a colaborar en la realización total del designio de Dios, que ha hecho de Cristo el principio de salvación para todo el mundo». En el número 9, a propósito del pueblo de Dios, se afirma: «*Establecido por Cristo* en una comunión de vida, de caridad y de verdad, *es en sus manos instrumento* para la redención de todos los hombres». Finalmente, ya desde el número 1 se dice que la Iglesia es «en Cristo» como el sacramento..., y que no posee otra luz sino la que recibe del rostro de Cristo. Verdaderamente, no se puede decir que, en su doctrina acerca de la Iglesia como sacramento, la *Lumen gentium* separe a la Iglesia de Cristo y que le atribuya una especie de suficiencia en la comunicación de la salvación.

[37] R. Schnackenburg, *L'Église dans le Nouveau Testament. Réalité et signification théologique. Nature et mystère de l'Église* («Unam Sanctam» 47; París 1964) 196. En las páginas 180ss aparece la Iglesia como ya completa y animada por el Espíritu, carente de toda eficacia que no le venga del mismo.

3. OTROS DATOS ESCRITURISTICOS QUE FUNDAMENTAN LA MISMA DOCTRINA

La base bíblica de la idea de «sacramento de la salvación», aplicada a Cristo y, dependientemente de él, a la Iglesia, es la noción de «misterio». Es una idea de alcance sintético, cuyo contenido reaparece sin concretarse en un vocablo determinado en los datos generales aportados por la Escritura y desarrollados por la tradición. Cristo no está desvinculado de los cristianos, sino que los abarca [38]. Se hizo hombre para que nosotros nos hiciéramos hijos de Dios. Lo que él hizo por nosotros nos ha de ser comunicado. Nos aportó los bienes escatológicos de la herencia celeste en el mundo de la carne, en la historia humana. Este tesoro de salvación, por consiguiente, habrá de comunicarse en el mundo de la carne y en nuestra historia. El sacramento primordial que es Cristo reclama un sacramento de comunicación a escala de la historia humana, de estructura análoga a la que posee la encarnación (cf. santo Tomás, *supra,* n. 16). Esto es la Iglesia según el Nuevo Testamento [39].

Esta idea no aparece únicamente en san Pablo y en los Hechos, sino también en san Mateo, con su final sobre la misión [40], y con acento aún más firme en los escritos joánicos [41]. Según el apóstol Juan, Cristo, al retornar al

[38] «Cristo nos hace nacer a una vida nueva y nos establece en su cuerpo, porque él mismo es la Iglesia y la contiene en sí por el *sacramentum* de su cuerpo»: san Hilario, *In Psal.* 125, 6 (CSEL 22, 609). Muchos más textos análogos en los Padres.

[39] Cf. R. Schnackenburg, *op. cit.* (n. 37) IV parte, pp. 160ss.

[40] A. Vögtle, *Das christologische und ekklesiologische Anliegen von Mt 28,18-20,* en *Studia Evangelica* II (Berlín 1964) 266-94; J. Zumstein, *Matthieu 28,16-20:* «Rev. de Théol. et de Phil.» 22 (1972) 14-33.

[41] Cf. R. Brêchet, *Du Christ à l'Église. Le dynamisme de l'Incarnation dans l'Évangile selon S. Jean:* «Divus Thomas» (Pl.) 56 (1953) 67-98; H. Schlier, *Die Zeit der Kirche* (Friburgo 1958; trad. francesa: *Le temps de l'Église. Recherches d'exégèse* [Casterman 1961], especialmente los caps. XII

Padre, lleva también consigo a los hombres por la acción combinada del Espíritu y del apostolado; de este modo anuncia el futuro de su obra en los discursos que siguen a la Cena. De este modo retornará a los suyos para estar siempre junto a ellos. De este modo recogerá a las «demás ovejas» (Jn 10,16) y reunirá a los que, por la palabra de los discípulos, crean en él (17,19-21). Igual que Cristo fue enviado al mundo y consagrado para esta misión (10, 36), también envía a sus discípulos al mundo y ruega al Padre que los consagre (17,18-19); esta misión va acompañada de un don del Espíritu Santo que les capacita para perdonar los pecados (20,21-23). A petición de Jesús, el Padre les otorgará otro Paráclito para que permanezca con los discípulos para siempre (14,16), les recuerde toda la enseñanza evangélica (14,26) y les lleve a toda la verdad (16,13-15). Nada más puede pedirse para que después de Jesús quede en el mundo un instrumento de su salvación.

También podríamos invocar la realidad y el título de «cuerpo de Cristo» que definen a la Iglesia. «Cuerpo» significa muchas cosas; entre otras, la manifestación activa de una persona. No es éste el valor más específico en la designación de la Iglesia como «cuerpo de Cristo», sino que más bien expresa el sentido antropológico que la misma expresión presupone y a la que siempre alude. El cuerpo, en su sentido bíblico, es la realidad en la que una persona revela su pensamiento y su voluntad, mediante la que se hace concretamente activa [42]. Podemos

y XXI); A. Feuillet, *Le temps de l'Église d'après le IVe Évangile et l'Apocalypse:* «La Maison-Dieu» 65 (1961/1) 60-79. Finalmente, el comentario al evangelio joánico que prepara O. Cullmann, cuya idea básica ya ha sido tratada por el autor en numerosos estudios.

[42] Referencias a propósito de este sentido antropológico en P. Benoit, *Corps, tête et plérôme dans les épîtres de la captivité,* en *Exégèse et Théologie* II (París 1961) 111, n. 2. Confróntese también J. Bonsirven, *L'Évangile de Paul* (París 1948) 222-23. Aplicación eclesiológica: W. Hillmann, *La Iglesia en la predicación neotestamentaria,* en *La Iglesia y el hombre de hoy* (Ed. Cristiandad; Madrid 1963) 33-62; B. M. Ahern, *The*

recordar a propósito de esto las palabras de D. Bonhoeffer: «La Iglesia es la presencia de Cristo como Cristo es la presencia de Dios. El Nuevo Testamento conoce una forma de revelación: Cristo existente como comunidad»[43]. También en el evangelio aparece Jesús atribuyendo al grupo de los discípulos, con respecto a su persona, una situación análoga a la que le caracteriza a él mismo con respecto al Padre[44]: «Como el Padre me ha enviado, os envío yo también» (Jn 20,21; cf. 17,18). «Como el Padre me ha amado os he amado yo. Permaneced en mi amor» (15,9; cf. 17,23). «Que el amor que tú me has tenido permanezca en ellos y yo en ellos» (17,26). «Les he entregado las palabras mismas que tú me comunicaste» (17, 8). «Yo he guardado tu palabra... Ellos han guardado tu palabra» (8,55; 17,6; cf. 14,23). «Ellos no son del mundo, como yo tampoco soy del mundo» (17,14; cf. 15,19). «Si guardáis mis mandamientos, permaneceréis en mi amor, como yo he guardado los mandatos de mi Padre y permanezco en su amor» (15,10). «Lo mismo que yo... vivo por el Padre, también el que me coma vivirá por mí» (6,58). «El Hijo nada puede hacer por sí mismo, sino lo que ve hacer al Padre... Sin mí no podéis hacer nada» (5,19; 15,5). «El Padre, que permanece en mí, realiza las obras... El que crea en mí realizará también estas mismas obras y hasta las hará mayores» (14,10.12). «El que no honra al Hijo tampoco honra al Padre que lo ha enviado... El que os escucha me escucha, el que os rechaza me rechaza y el que me rechaza también rechaza al que me envió» (5,23; Lc 10,16). «Que todos sean una misma cosa, como tú, Padre, estás en mí y yo en ti... Yo en ellos y tú en mí» (Jn 17,21.23).

Christian's union with the Body of Christ, in Cor., Gal. and Rom.: «The Catholic Biblical Quarterly» 23 (1961) 199-209.

[43] D. Bonhoeffer, *Communio sanctorum* (1930; Munich 1954) 92.

[44] Cf. M.-J. Le Guillou, *La sacramentalité de l'Église:* «La Maison-Dieu» 93 (1968) 9-38 (p. 23).

CAPITULO III

EL «MYSTERION» APLICADO A LOS SACRAMENTOS, TRADUCIDO POR «SACRAMENTUM» EN LA IGLESIA ANTIGUA

Los problemas están planteados ya desde hace mucho tiempo, pero hoy disponemos de una serie de estudios que nos permiten adelantar algunas respuestas o al menos plantearlos con mayor exactitud[1]. ¿Cómo se ha llegado

[1] Aparte de G. Bornkamm, citado *supra* (p. 31, n. 1), y los trabajos de O. Casel, citados *infra* (p. 58, n. 5), cf., según orden cronológico, H. von Soden, *Mysterium und Sacramentum in der ersten zwei Jahrhunderten:* «Zeitsch. f. Neutestl. Wiss.» 12 (1811) 188-227; J. de Ghellinck, *Pour l'histoire du mot sacramentum* (Lovaina 1924); J. Huhn, *Die Bedeutung des Wortes Sacramentum bei dem Kirchenvater Ambrosius* (Fulda 1928); H. G. Marsch, *The use of mysterion in the writings of Clement of Alexandria with the special reference to his sacramental doctrine:* «Journal of Theol. Studies» 37 (1936) 64-80; H. U. von Balthasar, *Le Mysterion d'Origène:* «Rech. Sc. Relig.» 26 (1936) 513-62; 27 (1937) 38-64, reimpr. en *Parole et Mystère chez Origène* (París 1957), obra muy enriquecedora; K. Prümm, *Mysterion von Paulus bis Origenes:* «Zeitsch. f. Kath. Theol.» 61 (1937) 391-425; íd., *Mysterion u. Verw. bei Athanasius:* ibíd., 350-60; P. van der Meer, *Sacramentum chez S. Augustin:* «La Maison-Dieu» 13 (1948) 50-64; A. Kolping, *Sacramentum tertullianeum* (Münster 1948); J. Fruytier, *Het woord Mystèrion in de Catechesen van Cyrillus van Jerusalem* (Nimega 1950); L. Bouyer, *Mystèrion:* «Suppl. de la Vie Spir.» 23 (1952) 397-402, y «Mystique». *Essai sur l'histoire d'un mot:* ibíd., 9 (1949) 3-23; C. Couturier (cf. *supra,* p. 39, n. 12); Ch. Mohrmann, *Sacramentum dans les plus anciens textes chrétiens:* «The Harvard Theol. Rev.» 47 (1954) 140-52, reimpr. en *Études sur le latin des*

a aplicar el término *mysterion* a los sacramentos cristianos y qué significa este hecho? ¿Qué influencia han tenido los misterios paganos en el vocabulario y en el desarrollo de las ideas? ¿Cómo es que *mysterion* se tradujo por *sacramentum?* ¿Hay una efectiva equivalencia entre ambos términos? ¿Qué significa la coexistencia de *mysterium* y *sacramentum* en la tradición latina patrística y después en la medieval? ¿Cómo enfocar la evolución de la Escolástica latina? ¿No habremos de admitir que en el proceso de sacramentalización, iniciado en el siglo II, se ha insertado una sacralización progresiva del aparato eclesiástico y hasta un peligro de olvidar la importancia de la palabra que, por el contrario, parece predominar en el cristianismo de los orígenes?

He aquí lo que hoy podemos decir, según los estudios recientes, sobre todo los de Ch. Mohrmann, completados por algunos otros. En esta reconstrucción de un proceso muy complicado no todo puede ser igualmente discutible, pero podemos hablar de una probabilidad muy fundada. *Sacramentum* no es una creación de Tertuliano, incluso admitiendo que éste ejerció un influjo decisivo en la creación de un lenguaje latino cristiano. Se trataba de un término perteneciente al habla común, con el sentido genérico, ligado a la raíz *sar, sacer, sancire,* de «dar una garantía religiosa a algo» (A. Meillet); esta finalidad podía realizarse mediante una iniciación, por un juramento de

chrétiens I (Roma 1961) 233-44 (citamos esta síntesis notable, muy documentada, según su publicación en la revista); K. Prümm, *Mystères,* en *Suppl. du Diction. de la Bible* VI (1957) cols. 1-225; D. E. dal Grande, *Mysterium-Sacramentum nella Scrittura:* «Studia Patavina» 4 (1957) 389-93; P. Visentin, *Mysterium-Sacramentum dei Padri alla Scolastica:* ibíd., 394-414; P. Th. Camelot, *Sacramentum. Notes de théologie augustinienne:* «Rev. Thomiste» 57 (1957) 429-49; M. de Soos, *Le mystère liturgique d'après S. Léon le Grand* («Liturgiewiss. Quellen u. Forsch.» 34; Münster 1958); V. Loi, *Il termine «mysterium» nella letteratura latina prenicena:* «Vigiliae Christianae» 19 (1965) 210-36; 20 (1966) 25-44; D. Michaelides, *Sacramentum chez Tertullien* (París 1970); L. Boff, *Die Kirche als Sakrament,* 58-80.

iniciación y de enrolamiento (uso militar) o mediante la realidad del vínculo sagrado contraído.

El uso de *sacramentum* entre los cristianos no debió su éxito a la traducción de la Escritura, en que el término griego *mysterion* tenía un sentido teológico, sino más bien al hecho de que, a partir del siglo II, se comenzó a emplear el término *mysterion* para hablar del bautismo, y también de la eucaristía, como se puede advertir ya en Justino. Los estudios de M. Verheijen y de V. Loi han establecido que el hebreo *sod,* que los LXX traducen por *mysterion,* no se utilizaba únicamente para designar el secreto, los planes ocultos de Dios, sino también a propósito de la circuncisión, que venía a ser como un sacramento de iniciación para el ingreso en la comunidad santa, un signo, una marca, una *sphragis*[2]. Su equivalente cristiano era el bautismo, evidentemente con valores propios. Era, en efecto, la puerta de ingreso en la comunidad del cuerpo de Cristo[3]. Hacía entrar en la comunión del misterio por excelencia, cumbre del plan de Dios, que era la muerte y resurrección de Jesús; de ahí que el sentido sacramental que recibía el término resultara ligado a su sentido teológico, pero en un plano de realidad concreta de una gran plenitud.

El *sacramentum* latino estaba ya previamente en condiciones de expresar este significado sacramental y concreto que el griego *mysterion* había recibido en la vida de la comunidad cristiana. La simple transposición del término *mysterium,* por otra parte, tropezaba en el cristianismo latino con la resistencia general a utilizar términos relacionados con los cultos paganos; en este caso se hallaban no sólo el griego *mysteria,* sino también los

[2] M. Verheijen, *Mysterion, Sacramentum et la Synagogue:* «Rech. Sc. Relig.» 45 (1957) 321-37; V. Loi, *op. cit.,* 37-43.

[3] Cf. 1 Cor 12,13; Gál 3,27-28; Rom 6,3-4; L. Cerfaux, *Jesucristo en san Pablo* (Bilbao 1963) 296s. P. Benoit ha observado que san Pablo habla del cuerpo eclesial de Cristo evocando al mismo tiempo el bautismo y la eucaristía; cf. *Corps, tête et plérôme dans les épîtres de la captivité:* «Rev. Biblique» 63 (1956) 5-44, reimpr. en *Exégèse et Théologie* II (París 1961) 107-53.

términos latinos *sacra, arcana, initia*[4]. Más tarde, cuando el significado cristiano de las cosas quedó sólidamente establecido, se pudo recurrir a ciertas analogías con los misterios paganos. Las primeras aproximaciones, puramente literarias, aparecen en Justino y Clemente de Alejandría, pero iban acompañadas de duras críticas contra los misterios paganos. Pero no hubo influencias positivas en los orígenes. En este sentido, las tesis de O. Casel, en otros aspectos felices y beneficiosas, han de ser severamente revisadas[5]. Los sacramentos cristianos son cosa muy distinta de los misterios paganos de iniciación. Lo esencial en ellos no es un rito misterioso, sino la comunión en la realización, en Jesucristo, de un designio de gracia entrañado en unos acontecimientos históricos y proclamado en una palabra[6]. No se trata de establecer una armonía con las fuerzas ocultas del mundo, sino de participar en la historia de la salvación y en las promesas de Dios.

De este modo se eligió el término *sacramentum* para designar la iniciación sacramental en el misterio de Cristo. Con ello se velaba el elemento teológico abstracto, el valor de «plan secreto de Dios ahora revelado», aunque su momento capital y decisivo quedaba realmente asumido. Este valor se cedía a la transcripción de *mysterion* por *mysterium,* con que se designarían preferentemente el designio de Dios, los misterios de la vida de Cristo y sus anuncios tipológicos en el Antiguo Testamento. El término aparece con este significado en Oriente ya desde Ignacio

[4] Ch. Mohrmann cita como ejemplo, entre otros, a Tertuliano, *De praescr.,* 40, donde se oponen los *sacramenta divina* a los *mysteria idolorum.*

[5] Sobre san Pablo, además de Deden, cit. *supra,* p. 31, n. 1, confróntese Ch. Mohrmann, *La latinité chrétienne et le problème des relations entre langue et religion,* en «Paideia» (1953) 247. Sobre la diferencia entre misterios paganos y misterios cristianos, cf. H. Rahner, *Mythes grecs et Mystère chrétien* (París 1954) 16-60; L. Bouyer, *El rito y el hombre* (Barcelona 1967) 121ss. Influencia del vocabulario de los misterios paganos según O. Casel, *Le mystère du culte dans le christianisme* («Lex Orandi» 6).

[6] Cf. L. Bouyer, *op. cit.,* n. anterior, especialmente el cap. 8.

de Antioquía, y luego en Orígenes, Crisóstomo, Cirilo, mientras que en Occidente su uso se inicia con Tertuliano, al que seguirán muy frecuentemente Hilario, Ambrosio, Agustín, León Magno. San Jerónimo traduce muchas veces el *mysterion* del Nuevo Testamento por *mysterium* y más raramente por *sacramentum,* sin que pueda discernirse claramente por qué razones prefiere este término [7]. En san Agustín, *sacramentum* y *mysterium* son sinónimos. Sin embargo, observa C. Couturier al término de un estudio exhaustivo, «proporcionalmente, *mysterium* se emplea menos en sentido ritual y más en el de misterio (...). Es interesante advertir esta tendencia a distinguirlos, que desembocará, al término de la evolución semántica, en el hecho de que uno se convertirá en el 'misterio' y otro en el 'sacramento' en el sentido moderno de estos términos» [8]. Es de lamentar esta especie de ruptura de los valores semánticos, que se acentuará en la Escolástica analítica clásica, pero a la que han puesto algún remedio el movimiento litúrgico moderno y los estudios patrísticos, que nos han restituido el sentido sintético de las cosas: el misterio oculto tiene sus signos; los signos traducen la verdad o la realidad oculta.

En el sacramento, entendido en su sentido pleno, entramos en relación de comunión con el misterio de Cristo indisolublemente por medio del signo y por la fe. Esta comunión responde a los verbos que creara san Pablo con el prefijo *syn:* ser crucificado *con,* morir *con,* ser sepultado *con,* subir a los cielos *con,* estar sentado y reinar *con* Cristo. En esto está el centro o la cumbre del designio salvífico de Dios. Nosotros nos unimos a estos actos realizados de una vez para siempre por Cristo, que nos abarcaba a todos en ellos, pero que nosotros debemos

[7] El profesor A. Bronkhorst ha hecho en mi seminario de Tantur una recopilación de estas traducciones: *a)* Mt 13,11; Mc 4,11; Lc 8,10; Rom 11,25 y 16,25; 1 Cor 2,7; 4,1; 13,2; 14,2; 15,51; Ef 3,4; 6,19; Col 1,26; 2,2; 4,3; 2 Tes 2,7; 1 Tim 3,9; Ap 10,7; 17,5 = *mysterium; b)* Ef 1,9; 3,3; 3,9; 5,32; Col 1,27; 1 Tim 3,16; Ap 1,20; 17,7 = *sacramentum; c)* 1 Cor 2,1 = *testimonium.*

[8] *Op. cit.* (*supra,* p. 39, n. 12) 269.

apropiarnos al insertarnos en ellos mediante los dos recursos de que disponemos: la fe, que responde al anuncio al que Tomás de Aquino atribuye en todo momento esta función de *continuatio (continuari per fidem et fidei sacramenta),* ponerse en comunicación, unirse vitalmente a Cristo en todo cuanto él ha realizado para nuestra salvación, por medio de la fe y de los sacramentos *de la fe*[9].

Esta expresión, *fidei sacramenta,* «los sacramentos *de la fe*», constantemente repetida por santo Tomás, expresaba toda una tradición teológica y había sido particularmente acreditada por Hugo de San Víctor († 1141) y Guillermo de Auxerre († 1231 o 1237). Ha sido tomada también por la constitución conciliar sobre la liturgia, pero en una formulación que no nos satisface del todo, ya que se orienta en el sentido de revalorizar la función didáctica de los *signos* sacramentales[10]. Se afirma, sin

[9] Cf. S. Tomás, *III Sent.,* d. 13 q. 2 a. 2 sol. 2; *IV Sent.,* d. 1 q. 1 a. 4 q.ª 3 sol. et ad 3; d. 4 q. 3 a. 2 q.ª ad 2; d. 25 q. 1 a. 2 ad 4; *De veritate,* q. 27 a. 4; q. 29 a. 7 ad 8 et 11; III q. 48 a. 6 ad 2; q. 49 a. 3 ad 1 et a. 5c; q. 62 a. 5 ad 2 et a. 6; q. 79 a. 7 ad 2; *In Hebr.,* c. 3 lect. 3; *Expos. in Symb.,* art. 10, etc. Sobre esta *continuatio,* cf. G. Söhngen, *Thomas von Aquin über Teilhabe durch Berührung,* en *Die Einheit in der Theologie* (1952) 107-39; L. Villette, *Foi et Sacrement* II. *De S. Thomas à K. Barth* (París 1962) 45-68, 70-71. Que los sacramentos derivan su virtud de la cruz: S. Tomás, *IV Sent.,* d. 1 q. 1 a. 4 sol. 3; d. 25 q. 1 a. 2 ad 4; *C. Gent.* IV, 5, 6 y 5,7; III q. 52 a. 1 ad 1; q. 60 a. 3; q. 61 a. 1 ad 3; q. 62 a. 5c y ad 2; q. 83 a. 3 ad 1; sobre la fe, tanto del creyente como de la Iglesia, S. Tomás, *IV Sententia,* d. 1 q. 1 a. 5 sol. 1; a. 4 q.ª 4; d. 4 q. 1 a. 2 q.ª 2 ad 4; *De Malo,* q. 4 a. 8 ad 2. Cf. también H.-F. Dondaine, *Le baptême est-il encore le «sacrement de la foi»?:* «La Maison-Dieu» 8 (1946) 76-87; H. Weisweiler, *Sacramentum fidei,* en *Theologie in Geschichte und Gegenwart* (Munich 1957) 433-456; J. Gaillard, *Les sacrements de la foi:* «Revue Thomiste» 59 (1959) 5-31, 270-309.

[10] *Sacros. Concilium,* n.º 59: «Los sacramentos tienen por finalidad la santificación de los hombres, la edificación del cuerpo de Cristo y, finalmente, dar culto a Dios; pero en cuanto que son signos, también tienen una función de enseñar. No sólo presuponen la fe, sino que además, mediante las pa-

embargo, que los sacramentos *suponen* la fe. Esta fe es la fe *de la Iglesia,* entendida como una cuasi persona [11], y la fe del creyente que llega a «percibir», a «recibir» el sacramento. Esta síntesis de la fe y del signo se realiza de la manera más profunda y evidente en el bautismo, que no en vano recibe el nombre de sacramento de la fe [12]. La fe bautismal es a un mismo tiempo conocimiento transmitido y recibido, principio de salvación y de vida, catequesis y sacramento, «misterio» en el doble sentido de conocimiento y de acción salvífica de Dios, que actúa en los signos sagrados captados por la fe. El signo en sí se nutre de estos elementos tomados del mundo relativamente limitado de las realidades sensibles y de los gestos adecuados para expresar las finalidades religiosas, y que

labras y las cosas, la fortalecen y la expresan; por eso son llamados sacramentos de la fe». La constitución vuelve una y otra vez sobre el lugar que corresponde a la palabra y a la Escritura; cf. núms. 9, 24, 33, 35, 48, 51, 52, 56.

[11] «No mires a nuestros pecados, sino a la fe de tu Iglesia...» (plegaria antes de la comunión). Sobre el modo en que se pueda entender esa «cuasi persona», cf. nuestro art. *La personne Église:* «Rev. Thomiste» 71 (1971) 613-40. Santo Tomás de Aquino une estrechamente la fe del bautizado y la de la Iglesia en el proceso sacramental eficaz (cosa que va más allá de la manera simplista, en que tantas veces se ha incurrido, de separar el *opus operantis* del *opus operatum).* Así, III q. 38 a. 6; q. 39 a. 5: «Operatur ad efficaciam baptismi fides Ecclesiae et eius qui baptizatur»; cf. *IV Sent.,* d. 6 q. 1 a. 3 q.ª 2.

[12] S. Agustín, *Epist.* 98, 9-10 (PL 33, 363-64; CSEL 34/2, 530-31); S. Tomás, sobre todo *Sum. theol.,* III q. 39 a. 5; q. 66 a. 1 ad 1; q. 69 a. 9; q. 70 a. 1; q. 71 a. 1; q. 73 a. 3 ad 3; q. 78 a. 3 ad 6; cf. G. Geenen, *Fidei sacramentum. Zin, waarde, bronnenstudie van den uitleg eener patristische doopselbenaming bij S. Thomas von Aquino:* «Bijdragen Ned. Jez.» 9 (1948) 248-70; Concilio de Trento, sess. VI c. 7 (DSch 1529). Fe y sacramento apenas se oponen, de forma que, como agudamente observa L. Newbigin, *The Household of God* (Londres 1953) 66, san Pablo, en pleno ambiente de Gál y Rom, mientras lucha a favor de la justificación por la fe sola, habla del bautismo por el que somos incorporados a Cristo; cf. Gál 3, 26-28; Rom 6,3-4.

el Señor mismo eligió y consagró para hacer de todo ello una de las estructuras de la nueva alianza.

Los textos patrísticos y litúrgicos antiguos expresan en este punto, con una claridad que el análisis sólo consigue desflorar, una continuidad y hasta una unidad básica entre la fe concebida en el corazón, progresivamente educada en el seno maternal de la Iglesia, profesada en el bautismo en que el hombre se compromete y es consagrado, sancionada por el acto corporal del bautismo —que es sumergirse en el misterio pascual de Cristo a través, simultáneamente, del agua y de la profesión de fe trinitaria— y finalmente la fe profesada como alabanza. En esos textos aparece el encadenamiento o la unidad de todos esos pasos como la realización del mandato del Señor, a que ya nos hemos referido (Mt 28,19-20), y también como respuesta a los textos apostólicos, como Rom 10,10: «La fe interior obtiene la rehabilitación y la profesión pública obtiene la salvación». De este modo, la profesión de fe se densifica en el acto mismo del bautismo, que se recibe en la fe y en el agua conjuntamente. Las mismas expresiones se aplican a la formación o a la profesión de fe y al sacramento corpóreo, del que el individuo es *penetrado, imbutus.* La profesión de la fe es «la esencia misma del bautismo». La misma palabra, *fides,* designa la fe como disposición y compromiso personales, la fe como creencia objetiva profesada, el símbolo en que se expresa y el sacramento del agua que lo es también de la fe. Esta fe es el principio de la salvación. La fe empieza a hacer efectiva la realidad de la salvación, al mismo tiempo que es información y convicción al respecto de la misma; corona a la vez una catequesis y una mistagogía, una pedagogía y una conversión [13].

[13] Transcribimos aquí un párrafo de nuestra obra *La Tradition et les traditions,* II. *Essai théologique* (París 1963) 24, donde se hallarán las referencias a los Padres y a diversos estudios. Citaremos aquí únicamente H.-F. Dondaine, *Le Baptême est-il encore la «sacrement de la foi»?:* «La Maison-Dieu» 6 (1946) 79-87; P. Th. Camelot, *Spiritualité du baptême* («Lex Orandi» 30; París 1960); L. Villette, *Foi et Sacrement* I (París 1959).

A partir de ahí podemos situar la función de la palabra con respecto a los sacramentos. Se trata de un paso esencial. Y lo es con respecto al rito, según la fórmula célebre de san Agustín, tantas veces repetida después de él: *Accedit verbum ad elementum et fit sacramentum*, «se añade la palabra a los elementos del rito y se forma así un sacramento»[14]. No se trata de cualquier palabra, sino de una palabra que también está relacionada con los planes salvíficos de Dios y con la alianza; de una palabra, por consiguiente, que actualiza las intervenciones salvíficas de Dios y el misterio (los misterios) de Cristo. Una palabra como ésta no puede ser simplemente noética, pura traducción de ideas o sentimientos, sino ya, a su manera, comunicación o actualización de la realidad, que se consuma en la celebración de esta misma realidad[15]. Un hombre habla y actúa como ministro de la alianza; un hombre se adhiere a la palabra y la recibe en la fe, pero es Dios el que actúa soberanamente en uno y otro, lo mismo que en la palabra y en el rito. «Dios». ¿Qué queremos decir con esto? Se trata del Verbo encarnado, *auctor*, iniciador de la Nueva Alianza; se trata de Cristo glorificado, soberano celebrante de todas las celebraciones de la Iglesia, su Esposa y su cuerpo; se trata del Espíritu Santo, invocado en la epiclesis, el mismo en Cristo y en nosotros, realizador activo de toda la obra de la gracia.

Tal es, según la tradición, el sentido de la sacramentalidad en la Iglesia. Es cierto que ha existido y existe hoy también un peligro de sacralizar, en sentido ritualista y, en casos extremos, casi mágico. Pero en este caso estaríamos ante una deformación y, por consiguiente, ante una traición a los dones de Dios.

Las condiciones históricas en que se ha elaborado el tratado de los sacramentos en Occidente implican también sus propios riesgos. Esa fue la obra de la primera Escolástica (siglo XII y primer tercio del XIII), una obra fecunda, muchos de cuyos resultados aún están vigentes.

[14] S. Agustín, *Tract. in Ioan.* LXXX (PL 35, 1640); cf. tr. XV, 4 (col. 1512) y *Ep.* 5,26.

[15] Sobre este punto, cf. L. Bouyer, *op. cit* (n. 5), 113ss.

Pero ello no nos impide señalar en ella tres puntos críticos: 1) también la primitiva Escolástica elaboró simultáneamente el tratado de Cristo-Cabeza y el de la gracia capital de Cristo, una preciosísima adquisición, pero que ha favorecido un punto de vista excesivamente cristológico por lo estricto e insuficientemente complementado por una pneumatología [16]; 2) en las síntesis teológicas sistemáticamente elaboradas, el tratado de los sacramentos ha seguido al tratado de Cristo sin que entre ambos se interpusiera una eclesiología como nexo y transición. Hasta el paso del siglo XIII al XIV no se abordó la consideración específica de la Iglesia. Había muchos elementos para una teología *De ecclesia,* pero sin un planteamiento explícito de la cuestión. Los sacramentos, y entre ellos el del *Orden,* en cuyo caso resulta aún más lamentable este enfoque, fueron estudiados inmediatamente a partir de Cristo, sin referencia ni contexto eclesiales. Nuestra época ve las cosas de otro modo, como diremos en seguida; 3) la Escolástica, con anterioridad a Descartes, se caracteriza más que nada por una descomposición de las cuestiones en sus elementos, por una diferenciación de aspectos formales distintos, por un deseo de definición y exactitud. Se trata, sin duda, de aportes también muy valiosos, pero que entrañan el riesgo de no comprender la riqueza de una percepción más sintética, de separar al distinguir, de empobrecer al precisar.

No tenemos por qué hacernos víctimas de la precisión y la exactitud adquiridas entonces en cuanto al número de los sacramentos, siete ni más ni menos, aunque ello —y ahí está para probarlo como un signo el acuerdo de diversas Iglesias orientales— estuviese ya presente en la conciencia profunda de la Iglesia. Notemos ante todo que, como hipótesis, una tradición aún viva ha distinguido siempre unos sacramentos mayores o más excelentes [17].

[16] Remitimos a nuestro estudio *Pneumatologie ou «Christomonisme» dans la tradition latine,* en *Ecclesia a Spiritu Sancto edocta. Mélanges théologiques.* Homenaje a Mons. Gérard Philips (Gembloux 1970) 41-63.

[17] Cf. nuestro artículo *La idea de sacramentos mayores o principales:* «Concilium» 31 (1968) 24-37.

Pero a continuación reconozcamos también, con Karl Rahner, el sentido esencialmente positivo de este dato dogmático. Según esto, se afirma que aquellos *siete* son sacramentos. Pero quien, uniendo al bautismo la unción del Espíritu Santo, contara sólo seis sacramentos o, distinguiendo episcopado, presbiterado y diaconado, enumerase nueve, no iría en contra de esta afirmación. Dicho de otro modo: lo importante no es el número de siete como tal [18]. Está claro que esta cuestión pierde gravedad e incluso que se plantea de otro modo si ponemos los sacramentos particulares en relación con el sacramento global que es la Iglesia, como lo hace hoy toda una corriente teológica.

[18] K. Rahner, *La Iglesia y los sacramentos* (Barcelona 1964) 55ss, 74ss.

CAPITULO IV

LA IGLESIA COMO SACRAMENTO DE LA SALVACION EN LA TEOLOGIA MODERNA

SISTEMATIZACION DEL TEMA

Cuando el tratado de los sacramentos se constituyó técnicamente, es decir, en el siglo XIII, estaba en pleno vigor la idea patrística de que el gran «sacramento» era la unión de Cristo con su Iglesia, presentida por Adán en la persona de Eva y en su unión con ella [1]. Así puede verse, por ejemplo, en Ruperto de Deutz, en los Victorinos o en san Bernardo [2].

De ahí que también todo el conocimiento «místico» de

[1] Así Tertuliano, *De jejun.*, 3; *Adv. Marc.*, 3, 5; *De anima*, 11, 4; *De resurrec. carnis;* Orígenes, *In Cant. Cant.*, 2, 11 (PG 13, 134); Metodio de Filipos, *Conv. decem virg.*, 4 y 8 (PG 18, 65s, 72s); s. Agustín, *De genesi contra Manich.* XII, 37 (PL 34, 215s); *De genesi ad litt.* XI, 18 (PL 34, 439); Jacques de Sarug (cf. «Vie Spirituelle» [1949] 464-66); confróntese T. J. Motherway, *The creation of Eve in Catholic Tradition:* «Theological Studies» (1940) 97-116; J. Daniélou, *Sacramentum futuri* (París 1950) 37s.

[2] Ruperto, *De glorificatione Trinitatis et processione Spiritus Sancti* I, 8 (PL 169, 20); Hugo de San Víctor, *De sacramentis* I, 8 (PL 176, 314ss); *De arca Noe morali* I, 4 (176, 630); Ricardo de San Víctor, *Sermones centum* 2 (177, 903); san Bernardo, *In septuages. sermo* 2, 1 (183, 166): «(Adam) eructans illud magnum sacramentum quod tanto post in Christo et in Ecclesia apostolus commendavit...». El tema tiene interés muy secundario en santo Tomás de Aquino: II-II q. 2 a. 7; III q. 1 a. 3 obj. 5.

la Escritura se centrara en el misterio de Cristo y de la Iglesia como si éste fuera su contenido profundo [3]. A pesar de todo esto, forzoso es reconocerlo, el desarrollo de la teología sacramentaria no estuvo acompañado entonces de un desarrollo análogo del tema de la Iglesia como sacramento de la salvación. A nuestro juicio, pueden señalarse tres causas de este hecho.

1) Bajo el influjo de san Agustín, que insistía en la idea de *signo* al definir el sacramento, se llegó a separar el aspecto de contenido desvelado y el aspecto práctico de la acción realizada. Muchas veces el término *sacramentum* sirve para designar la envoltura exterior de una realidad a la que se aplica la palabra *mysterium* [4]. Con ello se orientaba la atención hacia los ritos más que hacia una comunicación total de la salvación, incluyendo el anuncio y el conocimiento.

2) Se operó sin una eclesiología, en particular sin una teología de la comunidad local. Mientras que el «misterio» de la Antigüedad era celebrado por una comunidad, el «sacramento» era administrado por *un* ministro a *un* fiel; se insistía en la edificación personal, en el beneficio recibido por un individuo.

3) La cristiandad medieval vivía sin referencia a un «mundo» que no existía o que sólo era conocido como una realidad exterior y situada frente a la comunidad cristiana (mientras que el *mysterium* bíblico hace referencia a la acción de Cristo en favor del mundo) [5]. Ahora bien, como agudamente ha observado J. J. von Allmen, donde queda abolida la distinción entre la Iglesia y el

[3] Podría añadirse gran número de referencias a los Padres y a los autores medievales, aparte de la riquísima documentación que ya aporta H. de Lubac, *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture* 1/2 («Théologie» 41; París 1959) páginas 500ss.

[4] H. de Lubac, *op. cit.*, 399ss.

[5] Cf. W. Bieder, *Das Mysterium Christi und die Mission. Ein Beitrag zur missionarischen Sakramentalgestalt der Kirche* (Zurich 1964).

mundo se pierde la idea de la Iglesia como sacramento y se impone la tendencia a refugiarse en *los* sacramentos [6].

A pesar de todo, si bien es verdad que el desarrollo de un tratado de los sacramentos sin un desarrollo paralelo del contexto eclesiológico pudo socavar los cimientos de una teología de la Iglesia como sacramento de la salvación, también es cierto que su posibilidad quedó salvada gracias a las bases cristológicas del orden sacramental. Así ocurrió especialmente en el caso de santo Tomás de Aquino, que se apoyó en textos de san Atanasio, san Cirilo de Alejandría y san Juan Damasceno, lo que le llevó a destacar muy pronto la causalidad instrumental de la santa humanidad de Cristo en todos los efectos de la gracia salvadora [7] y a relacionar muy estrechamente los sacramentos con la encarnación del Verbo [8]. Ha sido precisamente este valor de instrumentalidad el elemento de su doctrina que mayor atención ha recibido. Sin embargo, el cuidado que puso en exponer toda la vida, la enseñanza y la pasión de Cristo como *via veritatis per quam ad beatitudinem immortalis vitae resurgendo pervenire possimus* [9] demuestra que no le era indiferente el aspecto epifánico de esta sacramentalidad. Ambos aspectos quedan unidos por la idea de una causalidad propia de los misterios de la vida y de la Pascua de Cristo [10].

San Buenaventura, que manejaba como un virtuoso el

[6] J. J. von Allmen, *Prophétisme sacramentel* (Neuchâtel-París 1964) 12 y 35.

[7] Cf. Th. Tschipke, *Die Menschheit Christi als Heilsorgan der Gottheit unter besonderer Berücksichtigung der Lehre des hl. Thomas von Aquin* (Friburgo 1940); W. Metzger, *Der Organongedanke in der Christologie der griechischen Kirchenväter* (Münsterschwarzach 1968).

[8] Cf. *supra*, p. 40, n. 16.

[9] III pars, prólogo.

[10] Cf. J. Lécuyer, *La causalité efficiente des mystères du Christ selon S. Thomas:* «Doctor Communis» (1953) 91-120; S. Lyonnet, *La valeur sotériologique de la Résurrection du Christ selon S. Paul,* en *Christus Victor mortis* (Roma 1958) 95-118; I. Biffi, *I misteri della vita di Cristo in S. Tommaso d'Aquino* (Varese 1972).

razonamiento y los símbolos, llegó, en una síntesis centrada en Cristo, a la idea de un ejemplarismo universal o sacramentalidad universal del mundo, que había cantado san Francisco, en la que se combinaban tanto el mundo psicológico y moral como el mundo físico [11]. Cuando a esta síntesis cristocéntrica venga a unirse el desarrollo escotista de la primacía absoluta de Cristo, en quien tienen su consistencia y su sentido todas las cosas, se contará ya con todos los elementos intelectuales de una visión sacramental cristocéntrica, no sólo de la Iglesia, de sus sacramentos y de su jerarquía, sino también de todo el cosmos y de la historia que en él se desarrolla [12]. Pero esta visión no llegó a marcar el pensamiento católico en su totalidad.

Al menos quedó vigente la conciencia de la base y del centro cristológicos de todo valor sacramental. Nicolás de Cusa dice de Cristo que es la cabeza que, en la jerarquía admirable de los sacramentos, se comunica a todos bajo ciertas figuras; llama a la eucaristía el sacramento de los sacramentos [13].

Por otra parte, la inspiración cristológica de la escuela berulliana, al mismo tiempo que el trato asiduo y ferviente de los Padres, llevó a Luis Thomassin († 1695) a formular por vez primera con toda esta amplitud una visión de Cristo y de la Iglesia como sacramento de la salvación en que se preludiaban —pero sin encontrar entonces mucho eco— las tentativas contemporáneas [14].

[11] Cf. A. Gerken, *Theologie des Wortes. Das Verhältnis von Schöpfung u. Inkarnation bei Bonaventura* (Düsseldorf 1963); J.-G. Bourgerol, *S. Bonaventure et la sagesse chrétienne* (París 1963); A. Elsässer, *Christus, der Lehrer des Sittlichen (...) nach der Lehre Bonaventuras* (Paderborn 1968).

[12] De ahí las síntesis franciscanas como J. F. Bonnefoy, *Christ and Cosmos* (Meilach 1963); L. Boff, *Die Kirche als Sakrament im Horizont der Welterfahrung...* (Paderborn 1972).

[13] *Concordantia Catholica*, lib. I c. 6; ed. Kallen (Hamburgo 1964) 53-54.

[14] *Dogmata Theologica* (París 1680ss); cf. P. Nordhues, *Der Kirchenbegriff des Louis de Thomassin in seinen dogmatischen Zusammenhängen und in seiner lebensmässigen Be-*

Thomassin mantiene la idea bíblico-patrística y litúrgica del *mysterium*, la comunicación de la gracia de Dios en una forma visible. A esto llama él *sacramentum*. Cristo y la Iglesia están unidos en un mismo *mysterium* porque Cristo nos abarca a todos, y la Iglesia es su cuerpo; uno y otra, la una en dependencia del otro, son «sacramento» porque comunican la gracia.

La idea de la Iglesia como gran sacramento conoció un gran favor en la teología alemana del siglo XIX [15]. Frente al filosofismo se afirmaba entonces la Iglesia como soberana y como norma de fe, pero al mismo tiempo se redescubría el lugar que ocupa en el misterio de la redención y en la comunicación al hombre de una vía nueva de comunión con Dios. Parece que ello se debió a una reacción saludable frente al moralismo racionalizante de la *Aufklärung* —la Ilustración—, frente al individualismo moralizante de J. J. Rousseau; este grito estuvo también relacionado con la restauración interna del sentimiento y del organismo católicos después de la tormenta revolucionaria y el derrocamiento de las antiguas estructuras. En un contexto de estudios escriturísticos y de interpretación de los grandes momentos de la historia, Heinrich Klee (1800-1840) veía a la Iglesia como una extensión de la gracia de Cristo en el tiempo y en el espacio, «un gran sacramento... un complejo de sacramentos... La existencia y la vida en la Iglesia son, hablando en general, sacramentales» [16]. La Iglesia se situaba entre el tratado de Cristo redentor y el de los sacramentos. En los años de 1855-1856 se podían leer formulaciones de gran plenitud en J. Ev. Kuhn (la Iglesia «es, después de la encarnación del Logos divino, el segundo gran *mysterion* y al mismo tiempo el sacramento general que se distribuye

deutung (Leipzig 1958); L. Boff, *Die Kirche als Sakrament*, páginas 110-13.

[15] Cf. M. Bernards, *Zur Lehre von der Kirche als Sakrament Beobachtungen aus der Theologie des 19. u. 20. Jahrhunderts:* «Münch. Theol. Zeitsch.» 20 (1969) 29-54; L. Boff, *op. cit.*, 113-21, 295-313.

[16] *Katholische Dogmatik* III (Maguncia 1861) 117 (Boff, página 116).

luego en diversos sacramentos particulares»)[17], y lo mismo en J. H. Oswald, que, en su *Die dogmatische Lehre von den heiligen Sakramenten der Katholischen Kirche* (Münster 1856), pasaba de Cristo a la Iglesia y de la Iglesia a los sacramentos: «La Iglesia se reconoce fundada no fuera, sino propiamente dentro del acto redentor de Cristo, del que es fruto y conclusión»[18]. «De ahí que la Iglesia, por ser el medio general de santificación, la Iglesia como institución de salvación, es decir, la Iglesia en la forma en que se manifiesta visiblemente, pero impulsada por el Espíritu Santo que actúa de manera invisible, debe ser llamada no sólo *un sacramento,* sino más bien el sacramento cristiano. La Iglesia misma es *el sacramento,* como instrumento de la salvación en el sentido más denso del término»[19].

M.-J. Scheeben publicaba en 1865 su *Mysterien des Christentums*[20], cuyo contenido venía esbozando desde 1862 en diversos artículos de «Der Katholik». Se trataba de una síntesis de los grandes dogmas enfocados como «misterios» según el doble sentido del término: lo que está más allá de lo visible y lo demostrable, lo que se manifiesta en unos signos que pueden ser la palabra de la revelación o, cuando se trata de la salvación, lo que Scheeben llama el «misterio sacramental»[21]. Todo lo que

[17] En 1855. Cf. M. Bernards, *art. cit.,* 47.

[18] *Op. cit.* I, 2; Boff, 117, que recuerda la influencia de Oswald sobre Scheeben; cf. B. Fraigneau-Julien, *L'Église et le caractère sacramentel selon M.-J. Scheeben* (Brujas 1957) páginas 201-206.

[19] Oswald, *op. cit.* I, 12-13; Boff, 118.

[20] Reedición alemana de J. Höffer (Friburgo de Br. 1941; traducción castellana, *Los misterios del cristianismo* [2 volúmenes; Barcelona [4]1964]). Anteriormente, los núms. 77-85 fueron traducidos y publicados con una excelente introducción, notas y apéndices por A. Kerkvoorde: M.-J. Scheeben, *Le mystère de l'Église et de ses sacrements* («Unam Sanctam» 15; París 1946); este rico volumen es suficiente para nuestra actual investigación. Cf. también B. Fraigneau-Julien, citado *supra,* n. 18.

[21] «Unam Sanctam» 81, 99ss.

los Padres capadocios designaban con el término de «la economía» es de tipo sacramental, es una irrupción de lo celeste en el mundo, una elevación del mundo a la participación de lo celestial. Está constituida por tres grandes misterios, exactamente igual que la Iglesia: la encarnación, manifestación en la carne de la benevolencia divina; la eucaristía y la misión del Espíritu Santo. La explicación sistemática que de los sacramentos propone Scheeben se sitúa perfectamente en la línea de las elaboraciones contemporáneas, si bien es verdad que Scheeben da al «carácter» una importancia a nuestro parecer excesiva y discutible.

Newman no desarrolló una obra sistemática como Scheeben, pero el sentido sacramental que él mismo dice haber adquirido en los Padres, especialmente los alejandrinos, debía inclinarle hacia una síntesis de inspiración semejante.

No insistiremos en el inventario, realizado ya por M. Bernards, de las expresiones de nuestro tema en el siglo XIX, que, por otra parte, son interesantísimas. Aparecen algunas muy notables a comienzos del siglo XX, el año 1904, por ejemplo, en E. Commer, citando a Scheeben y Oswald [22]. En Commer, sin embargo, no aparece el término de «sacramento primordial» *(Ursakrament)*. Hacia 1934, es decir, por la época de la renovación eclesiológica, estaba muy difundida la idea de la Iglesia como sacramento, si bien aún no había sido adoptada como concepto clave para organizar el tratado con la noción de *Ursakrament*. Esta organización, sin embargo, se iba preparando en diversos estudios de la historia de los dogmas a propósito

[22] «La Iglesia no es un sacramento particular entre los otros siete que en ella fueron depositados (como su tesoro), sino que es un sacramento global, un 'supersacramento', es decir, un signo sensiblemente perceptible, la comunión visible con Cristo que opera en ella lo que ella significa, la producción de la gracia en las almas. De este modo resulta que es un sacramento en el más elevado sentido del término...»: *Die Kirche in ihrem Wesen und Leben dargestellt* (Viena 1904) 76; cf. M. Bernards, 45; L. Boff, 45.

de la penitencia[23], mientras que el movimiento litúrgico, con sus congresos y sus publicaciones, restauraba en la vida y en el pensamiento católicos el sentido del «misterio» sacramentalmente celebrado[24]. De este modo se iba saliendo del juridicismo y del extrinsecismo ligados a una visión de Cristo simplemente como fundador de una sociedad dotada de poderes de santificación. Se iban recuperando, como ya algunos lo habían hecho en el siglo XIX, la unidad y la continuidad del misterio cristiano: el creyente es un miembro orgánico de la Iglesia, cuerpo de Cristo, y como tal está en relación de vida con la Cabeza, que es Cristo. Se puede afirmar que, en un sentido amplio y de manera no sistematizada, la idea de la Iglesia como sacramento de la salvación adquirida en Cristo gozaba ya de una amplia acogida en el segundo cuarto del siglo XX. Sería inútil acumular citas y referencias.

En 1953 propuso la primera sistematización O. Semmelroth[25]. A continuación aparecieron los estudios de

[23] F. B. Xiberta, *Clavis Ecclesiae* (Roma 1922); B. Poschmann, *Die innere Struktur des Buss-Sakramentes:* «Münch. Theol. Zeitsch.» 1 (1950/3) 12-30; K. Rahner, *Verdades olvidadas sobre el sacramento de la penitencia,* en *Escritos de Teología* II (Madrid 1963) 141-80; C. Dumont, *La réconciliation avec l'Église et la nécessité de l'aveu sacramentel:* «Nouv. Rev. Théol.» 81 (1959) 577-97; H. de Lubac, *Catholicisme,* cap. III, y E. Schillebeeckx, *Cristo, sacramento del encuentro...,* caps. III y IV, se muestran favorables a esta tesis que, por su parte, critica C. McAuliffe, «Theological Studies» 26 (1965) 1-39.

[24] Cf. O. Rousseau, *Histoire du Mouvement liturgique. Esquisse historique depuis le début du XIXe siècle jusqu'au pontificat de Pie X* («Lex Orandi»; París 1945).

[25] O. Semmelroth, *Die Kirche als «sichtbare Gestalt der unsichtbaren Gnade»:* «Scholastik» 18 (1953) 23-39; *Die Kirche als Ursakrament* (Francfort 1953; trad. francesa: *L'Église sacrement de la Rédemption* [París 1963]); *El problema de la unidad del concepto de Iglesia,* en J. Feiner, J. Trütsch y F. Böckle (eds.), *Panorama de la teología actual* (Madrid 1961) 402-422; *Die pastoralen Konsequenzen aus der Sakramentalität der Kirche,* en L. Scheffczyk, W. Dettloff y R. Heinzmann (editores), *Wahrheit u. Verkündigung, Fest. M. Schmaus* (Munich 1967) 1489-1505.

K. Rahner[26], P. Smulders[27], B. Willems[28], E. Schillebeeckx[29] y otros de alta vulgarización, como los de A. Winklhofer[30] y C. Vagaggini[31]. Por la misma época y en los años que precedieron a la guerra, la idea se había difundido también en Francia, aunque con una menor sistematización[32]. Sería inútil, y puede que hasta imposible, dar aquí una bibliografía completa. Lo más conveniente será exponer la tesis común a estos teólogos, dejando de lado, al menos en un primer momento, los matices, a veces importantísimos, que los pueden diferenciar. Schillebeeckx propone en realidad un tratado de los sacramentos ligado a una teología de Cristo glorioso que actúa en una acción de la Iglesia; se trata de una teología clásica reelaborada con una gran profundidad.

[26] *La Iglesia y los sacramentos* (Barcelona 1964), reelaboración de un artículo de 1955. Numerosas alusiones en otros estudios, como *Das neue Bild der Kirche*, en *Schriften zur Theologie* VIII (Einsiedeln 1967) 337-49; cf. M. Bernards, *art. cit. (supra,* p. 70, n. 15) 37.

[27] P. Smulders, *A Preliminary Remark on Patristic Sacramental Doctrine; the Unity of the Sacramental Idea:* «Bijdragen» 18 (1957) 333-41; sobre todo el excelente estudio citado *supra,* p. 31, n. 1.

[28] B. Willems, *Der Sakramentale Kirchenbegriff:* «Freiburger Zeitsch. f. Philos. u. Theol.» 5 (1958) 274-96.

[29] E. Schillebeeckx, *De sacramentele Heilseconomie* (Amberes 1952); *Cristo, sacramento del encuentro con Dios* (San Sebastián 1965); *Los sacramentos como órganos del encuentro con Dios,* en *Panorama de la teología actual (supra,* n. 25) 469-98.

[30] A. Winklhofer, *Kirche und Sakramente:* «Trierer Theol. Zeitsch.» 68 (1959) 65-84; *Kirche in den Sakramenten* (Francfort 1967).

[31] C. Vagaggini, *Il senso teologico della liturgia teologica generale* («Theologica» 17; Roma 1957).

[32] Tal es nuestro mismo caso; H. de Lubac; J. Daniélou; J. Gribomont, *Du sacrement de l'Église et de ses réalisations imparfaites:* «Irénikon» 22 (1949) 345-67; J. Galot, *Dans le Corps mystique* (Brujas-París 1961); A. de Bovis, *L'Église et son mystère* (col. «Je sais, je crois»; París 1961) especialmente 68-93.

Lo mismo cuando el punto de partida es eclesiológico que cuando se adopta una posición más puramente cristológica [33], el resultado es siempre un reconocimiento del carácter «incarnacional» de la gracia o autocomunicación de Dios para nuestra santificación y nuestra salvación. La sacramentalidad es la forma que Dios adopta cuando viene a nosotros como gracia, y es al mismo tiempo aquella en que nosotros le podemos reconocer. Esta realidad se aplica ante todo a la Iglesia, que es el sacramento primordial, global, envolvente. Para expresar esta idea se han empleado diversos calificativos, y el mismo autor pasa frecuentemente de uno a otro [34]. Ya hemos visto cómo el concepto de *Ursakrament* no puede aplicarse verdaderamente más que a Cristo, y así lo han reconocido Semmelroth y Rahner (cf. p. 38). Habrá que decir que la Iglesia es *Ursakrament* en su unión con Cristo como esposa (H. U. von Balthasar) o que es en este mundo el sacramento terrestre de Cristo glorificado (E. Schillebeeckx). En 1937 habíamos escrito: «(La Iglesia) es el sacramento grande y universal de la mediación única de Cristo» [35].

Los sacramentos particulares actualizan y aplican a unas necesidades específicas esta eficacia de gracia presente en el mundo a través de la Iglesia. Semmelroth los ha comparado con los dedos; la Iglesia sería la mano en que se insertan los dedos y que por medio de ellos capta las

[33] O. Semmelroth escribía en 1953, bajo el pontificado de Pío XII, teniendo siempre el máximo cuidado de evitar toda separación en la Iglesia entre lo visible o socialmente organizado y la realidad espiritual. K. Rahner parte de la idea de que la Iglesia hace permanente la presencia escatológica de la voluntad de gracia que Dios ha introducido definitivamente en la historia del mundo en Jesucristo.

[34] Cf. M. Bernards, *art. cit.*, 36-38, y *supra*, p. 38, n. 10. Encontramos: sacramento radical o fontal, protosacramento, sacramento general, fundamental, marco sacramental, gran sacramento, sacramento total, universal, en sentido total.

[35] Texto publicado en 1941 en *Esquisses du mystère de l'Église* («Unam Sanctam» 8) 50.

cosas[36]. Si se trata de elaboraciones más técnicas, se hace referencia a los estudios acerca de la concepción antigua de la penitencia, cuyo modelo se extiende a los demás sacramentos, utilizando el análisis del proceso sacramental conforme a las ideas de san Agustín. Este análisis distingue: 1) el signo, *sacramentum;* 2) una realidad también sacramental, efecto producido por el signo sacramental, pero que conserva el carácter de medio ordenado a un fruto espiritual, *res et sacramentum;* 3) finalmente, este fruto espiritual en sí mismo, *res tantum.* En el caso de la penitencia, el puro sacramento sería el conjunto de actos y ceremonias (acusación, disposiciones del penitente, reconciliación y absolución litúrgicamente celebradas); la realidad intermedia, todavía sacramental, sería la readmisión en la comunidad de la Iglesia, en la que se inserta, como fruto espiritual último, la reconciliación con Dios[37].

[36] Se trata únicamente de una comparación. Nótese, sin embargo, que santo Tomás (III q. 62 a. 5) utilizaba la comparación de la mano aplicándola a la humanidad de Cristo, instrumento *conjunto* de la divinidad, verdadero «órgano» de la divinidad; comparaba el sacramento al bastón, instrumento *separado* de que se sirve la mano. Puede que no carezca de importancia este uso diverso de una misma imagen.

[37] No estoy del todo conforme con esta llamada a la práctica y a la teología antiguas de la penitencia. Lo que en este sentido se afirma responde bien a los textos de los Padres, de Cipriano, por ejemplo, y en cierto modo de san Agustín. Pero ni estamos en los tiempos de los Padres ni quienes los invocan adoptan el conjunto orgánico de su eclesiología. En la Iglesia antigua, el pecado excluía de la celebración y de la comunión eucarísticas. El retorno a la comunidad, la reconciliación y la absolución del Jueves Santo significaban la vuelta a la comunión del Señor. En las tentativas actuales se subraya cuidadosamente, y con razón, el hecho de que todo pecado implica una repercusión social, que daña a la unidad en Cristo de la comunidad y que afea o mancha su rostro. Se intenta llevar a cabo una renovación de unión comunitaria, de amor fraterno y de servicio, como clima y fruto de la absolución. Todo esto está muy bien, pero no es el equivalente de la disciplina antigua, que impide restaurar la distinción definitivamente adquirida entre fuero interno y fuero externo y el sentido moderno de la persona individual. En cuanto a la

Se razona luego analógicamente el caso de los demás sacramentos. El primer momento de su celebración sitúa al creyente o lo incorpora al gran sacramento a la vez visible y espiritual que es la Iglesia (momento del *sacramentum et res*[38]) y, de este modo, lo conduce a la pura realidad espiritual de la gracia: «El efecto inmediato y primordial del sacramento particular consiste en llevar al hombre al sacramento primordial, del que también procede aquel sacramento particular, como una ramificación, para llegar a tal hombre concreto en tal situación concreta de su vida»[39]. Así, el bautismo realiza la incorporación a la Iglesia y, por ello mismo, a Cristo. Resulta muy fácil establecer una relación análoga, en dos etapas, para los

teología que servía de base a la postura de Cipriano o Agustín, se suelen citar frecuentemente algunas breves sentencias, pero sin tomarla en su conjunto. Para ellos, los sacramentos no producían su efecto de gracia sino en la *unitas:* Cristo, celebrante supremo, otorgaba su Espíritu a su Cuerpo, la *Ecclesia;* el sacramento sólo era saludable si se celebraba en la *ecclesia,* es decir, en la unidad. Para nuestros autores, *ecclesia* ya no significa la unidad, la asamblea-cuerpo de Cristo, sino la institución; *es ella* la que actúa como medio de acción de Cristo. O. Semmelroth, *L'Église,* 47, dice: «De donde se desprende que los siete sacramentos insertan al hombre en la salvación al ponerle en contacto con la Iglesia». Cuando cita, en la p. 66, a san Agustín («La paz de la Iglesia perdona los pecados; ser excluido de la paz de la Iglesia retiene los pecados»), transpone a otro contexto eclesiológico un principio que designa en san Agustín la presencia del Espíritu Santo (la paloma), ligada a la *unitas,* a la *caritas.* Sin embargo, en la teología de la reviviscencia del sacramento aún queda mucho de la posición adoptada por los Padres.

[38] En este modo de entender las cosas todo sacramento produce, pues, ante todo, cierta relación con la Iglesia, del género de lo que la tradición llama «carácter». Pero se supone que el «carácter» (se podría encontrar otra manera de designarlo) es algo que, por permanecer en el alma, hace que el bautismo, la confirmación y el orden no sean reiterables. La relación exteriormente significada a la Iglesia *Ursakrament* que causan los demás sacramentos es de otro orden, incluso la del matrimonio.

[39] O. Semmelroth, *L'Église sacrement de la Rédemption,* 59.

demás sacramentos. La eucaristía se presta menos a esta operación, ya que, según la teología hasta hoy admitida, su *res et sacramentum* es la presencia real *de Cristo* que se da como alimento espiritual.

Nuestros autores dicen[40] que el efecto primordial del sacramento es una realidad eclesiológica, el ingreso en la comunidad eucarística de la alianza, la participación *con la Iglesia* en el sacramento; esto sería la *res et sacramentum* por que se entra en comunión viva *con Cristo (res).* Juzgamos interesantes y positivos los esfuerzos con que se trata de revalorizar actualmente la realidad comunitaria de la asamblea de celebración dentro de la teología, del sacramento en sí[41]. Pero advertimos en nuestra época una tendencia a descuidar la importancia de la presencia real de Cristo que se entrega por nosotros (que es la *res et sacramentum),* fijando toda la atención en la realidad comunitaria que, presente ya desde el momento sacramental, será, en su perfección, el fruto espiritual del sacramento, su *res,* a saber: la unidad del cuerpo místico ofrecido y dado en la línea del misterio pascual[42]. K. Rahner explica más agudamente, en su libro *Église et Sacrements,* páginas 119-120, la interpretación eclesiológica de la *res et sacramentum* eucarística:

«Podemos y debemos decir que participar en el cuerpo físico de Cristo por la consumación de ese cuerpo nos procura la gracia de Cristo *en la medida en que* esta manducación común de un mismo pan (1 Cor 10,14-18) es el signo eficaz de la participación (...) y de la agregación al cuerpo de Cristo en que también se puede participar de su Espíritu Santo y, por consiguiente, de la Iglesia. En otros términos: la inserción más profunda en la unidad del cuerpo místico de Cristo es *res et sacramentum* en

[40] *Ibíd.,* 61ss; E. Schillebeeckx, *Cristo, sacramento del encuentro con Dios,* 174ss; K. Rahner, *La Iglesia y los sacramentos* (op. cit.) 82ss.

[41] Así, por ejemplo, C. Duquoc, *Signification sacramentelle de la «présence réelle»:* RSPT 53 (1969) 421-32.

[42] Cf. nuestro estudio *Propiedades esenciales de la Iglesia,* en *Mysterium Salutis* IV/1 (Ed. Cristiandad; Madrid 1973) 410-25.

este sacramento (efecto primordial, por consiguiente, y causa eficaz de los otros efectos).

»Si alguien prefiere designar como *res et sacramentum* el cuerpo mismo de Cristo, presente bajo las especies y por ellas (...), al menos habrá de decir también que el cuerpo de Cristo es signo de su gracia en la medida en que está en posesión de la Iglesia como signo de su propia unidad, como prenda de la salvación y como ofrenda a Dios...».

Por nuestra parte afirmaremos sin reticencia alguna que el cuerpo personal de Cristo está ahí no simplemente para estar ahí (y ser adorado eventualmente), sino *para nosotros,* para ser consumido por los fieles como alimento, acto por el cual el pueblo de Dios o la *congregatio fidelium* se hace plenamente «cuerpo de Cristo»[43]. En este sentido, la *res et sacramentum* de la eucaristía implica un aspecto eclesiológico. Por otra parte, también es cierto que la celebración de la eucaristía ha sido confiada *a la Iglesia,* y que no se puede entrar en comunión con Cristo, a través de este sacramento, si no es entrando con la Iglesia en la celebración de la Iglesia. Pero esto tiene que ver con el momento «sacramento» más que con el momento *res et sacramentum.*

Desde este punto de vista, los sacramentos vendrían a ser (solamente) la actualización concreta de la Iglesia como sacramento primordial, radical y global en situaciones personales definidas y decisivas. K. Rahner ha completado su exposición abordando dos difíciles problemas de teología sacramentaria: el de la institución de los sacramentos por Cristo y el de la causalidad de los sacramentos en la comunicación de la gracia.

a) *Institución de los sacramentos*

No se trata de buscar una palabra o un momento institucional para cada uno de los siete; sería un esfuerzo

[43] Cf. Const. dogm. *Lumen gentium,* núm. 17: «Si quilibet credentes baptizare potest, sacerdotis tamen est aedificationem Corporis, sacrificio eucharistico perficere»; decreto *Presbyterorum Ordinis,* núm. 5 § 2.

inútil[44]. Los sacramentos —y muy particularmente nuestros siete sacramentos— vienen dados en la fundación de la Iglesia, ya que no son otra cosa que una expresión de la esencia de la Iglesia, presencia escatológica de la gracia victoriosa de Dios en unas situaciones decisivas para el individuo cristiano[45]. Rahner no se contenta con reelaborar los temas clásicos y comunes relativos a estas situaciones decisivas: nacimiento, nutrición, debilidad o enfermedad, entrada en la vida social, matrimonio, ministerio, enfermedad mortal... Según su idea (manifestación de la esencia de la Iglesia) y su método (deducción trascendental), justifica su posición mediante unas consideraciones cuya sutileza nos deja a veces perplejos. Excluye audazmente la hipótesis de que puedan detectarse nuevas situaciones decisivas para el individuo cristiano y, en consecuencia, otros sacramentos. L. Boff, sin embargo, admite esta hipótesis[46]. ¿Por qué no? Un voto religioso solemne es tan decisivo como el matrimonio. La pubertad o la entrada en el trabajo también son situaciones decisivas... La posición de Rahner, sin embargo, obtiene toda su fuerza del hecho de que insiste en el

[44] No está claro, sin embargo, que se deban abandonar apresuradamente estos intentos, al menos cuando se trata de referir los sacramentos a los actos mesiánicos de Cristo, como hacen, por ejemplo, E. Masure, *L'enseignement de Jésus,* en *Le Rédempteur* (París 1933) 129-59, y F. M. Braun, *Le baptême d'après le IVe Évangile:* «Rev. Thomiste» 48 (1948) 386-87. Pero también es cierto que: 1) esto exigiría también una cierta intervención de «la Iglesia»; 2) los antiguos eran poco exigentes en este sentido, y referían un determinado sacramento, la confirmación por ejemplo, a una institución por los apóstoles o por la Iglesia o por algún concilio. Cf. Alejandro de Hales, san Buenaventura... E. Schillebeeckx *(op. cit.,* 142-47) afirma que Cristo debió de indicar algo, aunque no necesariamente el rito externo.

[45] «Un acto fundamental de la Iglesia, que pertenezca realmente a la esencia de la misma en cuanto presencia histórica, escatológica de la salvación, dirigido al individuo en sus situaciones decisivas, es ya *eo ipso* un sacramento»; cf. *La Iglesia y los sacramentos* (op. cit.) 44.

[46] *Die Kirche als Sakrament,* 385-86.

valor de expresión de la vida de la Iglesia más que en el de estas «situaciones decisivas».

¿Satisface la posición de Rahner a lo que exige la doctrina católica tal como fue formulada en el Concilio de Trento? A. Spindeler ha atacado en este punto a Rahner sobre la base de las declaraciones de este Concilio a propósito del sacramento del orden. Un discípulo de Rahner ha respondido a estas críticas [47]. A nuestro parecer, la principal preocupación de Trento consistió sobre todo en demostrar que el orden era un sacramento, ya que en el mismo se daba una comunicación de una realidad espiritual ligada a un signo visible: Jesús alentando sobre los apóstoles (Jn 20,22), imposición de las manos (2 Tim 1,6; Hch 13,3). Spindeler toma el término «sacramento» en un sentido excesivamente unívoco cuando afirma que la Iglesia no ha podido verse a sí misma como sacramento de la salvación sino a partir de la conciencia que tenía de la institución de (siete) sacramentos particulares por Cristo. Exigir que se aduzca una palabra de Cristo referente a la institución de cada uno de éstos equivale a entregarse a una búsqueda desesperada. ¿Es preciso, como hace Van Roo, exigir que Cristo haya determinado no algunos pormenores del rito, sino la especificidad del efecto de la gracia? [48]. La tesis de Rahner supone que Cristo determinó este efecto *en relación con la Iglesia;* con ello queda fundamentado el valor de la Iglesia como signo de la gracia en general. Pero ¿cómo explicar la eficacia específica de los distintos sacramentos? Esta cuestión que plantea Van Roo, ¿resulta verdaderamente tan embarazosa en la perspectiva de Rahner? Cristo previó y dispuso una plenitud de gracia para las necesidades

[47] A. Spindeler, *Kirche und Sakramente. Ein Beitrag zur Diskussion mit Karl Rahner im Blick auf das Tridentinum:* «Theologie und Glaube» 53 (1963) 1-15; H. Vorgrimler, *Kirche und Sakramente. Ein Beitrag zur Diskussion mit Alois Spindeler:* ibíd., 216-21.

[48] W. A. van Roo, *Reflections on Karl Rahner's «Kirche und Sakramente»:* «Gregorianum» 44 (1963) 465-500, en que se remite a su curso *De sacramentis in genere* (Roma ²1960) 306-48.

esenciales del hombre a través del ministerio de su Iglesia. El mismo había dado el ejemplo de sus intenciones con respecto a la gracia aplicada a estas situaciones humanas. La Iglesia ha comprendido e interpretado, y más tarde ha materializado estas intenciones. Los Padres, la Edad Media, incluso un teólogo como Seripando en Trento tenían un concepto menos raquítico de la continuidad necesaria; basta con que la Iglesia haya *imitado* ciertos *gestos* de Cristo[49]. Es cierto que Cristo realizó otros muchos gestos que hubieran podido ser reconocidos como de carácter sacramental, pero que no lo han sido; el lavatorio de los pies, por ejemplo. Es preciso, por consiguiente, introducir en esta cuestión un discernimiento que se ha plasmado en la tradición viva de la Iglesia.

b) *Causalidad de los sacramentos*

Es ésta una difícil cuestión. Así se advierte en el número y en la sutileza de las soluciones que se han propuesto. La de K. Rahner se caracteriza por su sencillez. Se desprende de la idea o más bien del hecho de que la Iglesia es *Ursakrament,* mientras que los sacramentos particulares serían como la expresión de su esencia en ciertas situaciones decisivas para el cristiano, manifestación de la gracia decisiva, escatológica y victoriosa de Dios. De ahí que la gracia sea eficaz al manifestarse. Hay eficacia donde hay manifestación de la gracia, en esa misma manifestación: «*Gratia se significando se efficit;* la gracia de Dios se hace presente y eficaz en los sacramentos por el hecho mismo de que crea su expresión, su visibilidad histórica y espacio-temporal»[50].

[49] Padres y Edad Media; cf. nuestra obra *La Tradition et les traditions,* I. *Essai historique* (París 1960) cap. II, sec. D, páginas 76-91. Algunos aspectos de la lectura apostólica, patrística y tradicional de la Sagrada Escritura. Sobre Seripando, cf. *Concilium Tridentinum* (ed. Goerresgesellschaft) VI, 42; cf. *supra,* n. 44.

[50] K. Rahner, art. *Sakrament,* en *Lexikon f. Theol. u. Kirche* IX², col. 229.

Explicación seductora, en la misma línea de la que, menos elaborada, había propuesto Scheeben [51]. En Rahner se apoya, por una parte, en una elaboración del concepto de símbolo entendido como la expresión que de sí mismo produce un ser, «realización por sí mismo de un ente en aquello que es distinto, pero de forma que esa realización resulte esencialmente constitutiva del mismo ente» [52]. Así, Cristo es el símbolo del Padre, y la Iglesia es la prolongación de su función simbólica en el mundo, ya que manifiesta que Cristo, es decir, la misericordia victoriosa, permanece presente en el mundo. Por otra parte, Rahner apoya su idea en una visión general de la Iglesia indiscutiblemente tradicional; la Iglesia, manifestación escatológica de la gracia divina, alcanza su grado máximo de realización cuando celebra la Pascua en los sacramentos, sobre todo en la eucaristía. Esto le permite explicar, tal como lo enseña el Concilio, el misterio de la Iglesia una, santa, católica y apostólica como realizado en cada una de las Iglesias locales [53].

Se puede hacer, sin embargo, a propósito de todo ello una interrogación crítica. ¿Se explica así plenamente lo que los sacramentos tienen de propio y específico? Rahner establece una estricta unidad entre sacramentos, Iglesia y Verbo encarnado; todo ello constituye un único «misterio», *el* misterio, la manifestación eficaz de la gracia escatológica. Pero ¿no son todas estas cosas también la palabra? ¿No establece el mismo Rahner la máxima continuidad entre ella y los sacramentos al presentar a éstos como la forma que adopta la palabra en los actos más decisivos de la vida humana? ¿Acaso no son la palabra y los sacramentos manifestaciones de la misma intervención de la gracia? Y hay más cosas que la palabra, como

[51] *Misterios,* § 83; cf. A. Kerkwoorde, *op. cit.,* 111-14.

[52] *Para una teología del símbolo,* en *Escritos de Teología* IV (Madrid 1961) 283-321.

[53] Cf. *Lumen gentium,* núm. 26, § 1; decreto *Christus Dominus,* núm. 11, § 1. K. Rahner ha propuesto esta doctrina como *primera* aportación nueva del Concilio; cf. *Das neue Bild der Kirche,* en *Schriften zur Theologie* VIII (Einsiedeln 1967) 329-54 (333s).

el ejercicio de la *agape*, el de la diaconía de Dios en Jesucristo, siervo entregado al mundo por amor, que son otras tantas manifestaciones activas de la gracia final, absoluta, que Dios ha otorgado al mundo en Jesucristo. Más adelante veremos que, efectivamente, todo esto tiene relación con la Iglesia en cuanto sacramento de la salvación, signo e instrumento de la «filantropía» de Dios, en el sentido de Tit 3,4. Si en la Edad Media y hasta mediados de nuestro siglo se aislaron excesivamente las mediaciones particulares y la mediación general de la gracia, que es el cometido de toda la Iglesia, pueblo de Dios y cuerpo de Cristo, ¿no nos estaremos inclinando hoy hacia el exceso contrario, que consiste en ahogar lo particular en lo general, lo específico en lo común? El mismo Rahner ha aplicado al problema de la inspiración bíblica un esquema análogo al que utiliza para definir las relaciones entre la Iglesia y los sacramentos; la inspiración ya no sería, como dice la doctrina clásica, el carisma personal de los personajes apostólicos, sino el don escatológico hecho *a la Iglesia* en su momento constitutivo para que recibiera de este modo su base de vida y de verdad [54].

Al interrogante que hemos planteado aportaría Rahner diversas respuestas; ante todo repetiría que en los sacramentos expresa la Iglesia su propia esencia. Pero ¿no se podría decir lo mismo a propósito de la palabra y, al menos en ciertos casos, también de la diaconía? Si la eficacia viene dada en y a través de la manifestación de la gracia salvífica de Dios, ¿no estarán dotados de la misma eficacia el amor y la ayuda otorgados por Jesucristo a una desgracia humana en una situación decisiva, cosas que, indudablemente, tienen que ver con el «sacramento-Iglesia»? ¿No será preciso volver de nuevo a una institución formal por Cristo, mediata o inmediata? Rahner

[54] Cf. K. Rahner, *Inspiración de la Sagrada Escritura* (Quaest. Disput. 6; Barcelona 1970); cf. nuestro art. *Inspiration des Écritures canoniques et Apostolicité de l'Église:* «Rev. Sc. Phil. Théol.» 45 (1961) 32-42, reimpr. en *Sainte Église* (París 1963) 187-200.

habla ciertamente del *ex opere operato* asegurado a los sacramentos [55]. No estoy seguro de que haga honor a todo lo que significa esta expresión, que el autor entiende como una afirmación de eficacia, como ligada a un compromiso incondicional de Dios en la Iglesia, fruto de su intervención escatológica, irreversible... Bien, pero esta fórmula se empleó en el Concilio de Trento para oponerse a la postura luterana según la cual el sacramento celebrado no poseía eficacia propia como tal, sino que únicamente contaba la *fides sacramenti,* la fe, y, para suscitarla, la palabra [56]. Se puede decir que los sacramentos sólo tienen eficacia en virtud de la fe, pero no se puede decir que su única eficacia sea la de la fe; ésta era precisamente la postura de Lutero, contra la que el Concilio afirmó una función propia del *opus operatum* del sacramento. El sacramento no es un mero *verbum visibile,* aunque lo sea también, según la célebre fórmula de Agustín, que la Reforma hizo suya [57]. El sacramento actúa según otro tipo de contacto distinto del que es propio de la palabra, incluso en un sacramento que, como el de la penitencia, se realiza mediante palabras [58]. Si, como ya indicaba san Agustín [59], y como piensa buen número de exegetas [60], los sacramentos han ocupado el lugar de los

[55] Cf. *La Iglesia y los sacramentos,* 25ss.

[56] Concilio de Trento, sess. VII, c. 8 (DSch 1608); cf. nuestro estudio *Les deux formes du Pain de vie...,* en *Sacerdoce et laïcat* (París 1962) 123-59 (138-45). Explicación del sentido de la fórmula en Trento, L. Villette, *Foi et Sacrement* II. *De S. Thomas à Karl Barth* (París 1964) 241-59.

[57] S. Agustín, *In Ev. Joannis,* tract. LXXX, 3 (PL 35, 1840); se trata de la continuación del famoso texto «accedit verbum ad elementum et fit sacramentum, etiam ipsum tanquam visibile signum». Cf. *C. Faustum,* XIX, 16 (PL 42, 357A).

[58] No es posible la absolución a distancia, a través del hilo telefónico, por ejemplo, Hace falta la presencia física.

[59] Cf. R. Prenter, *Metaphysics and Eschatology in the Sacramental Teaching of St. Augustine:* «Studia Theologica» 1 (1947) 1-2, 5-26, a favor de la idea global del signo.

[60] Así, O. Cullmann, *Urchristentum und Gottesdienst* (Basilea 1944) 45, 64, 76; en la edición francesa, *La Foi et le culte de l'Église primitive* (Neuchâtel-París 1963) 162, 188, 208;

«signos» del evangelio, manifestaciones y anticipaciones de la escatología, ¿no habremos de hacer justicia en ellos, como a un valor específico, al aspecto de la presencia, del contacto corporal? Los sacramentos se sitúan en la lógica del contacto corporal. «Ninguno de los doce apóstoles, que estuvieron en contacto inmediato con el mismo sacramento primordial, fue bautizado, mientras que el apóstol Pablo, que se unió a ellos y que no había conocido al Cristo terrestre, en la fe, fue bautizado»[61]. Los sacramentos no son únicamente una palabra visible. Vienen a ser como la continuidad de la encarnación, del Verbo *hecho carne.*

Y lo son desde el punto de vista de un estatuto de acción por presencia y contacto personal; en cuanto a su eficacia, se refieren no a la encarnación como tal, sino a la Pascua. El tema de la «manifestación» *(Erscheinung),* que domina en las exposiciones de Rahner, trata de situar los sacramentos, igual que la Iglesia, en la continuidad de la encarnación. No se niega, por supuesto, la importancia de la cruz y de la resurrección. Pero ¿se pone suficientemente de relieve?[62]. Nos satisface más la postura de Schillebeeckx en *Cristo, sacramento del encuentro con Dios;* en efecto, la sacramentalidad eclesial se refiere aquí a Cristo y a su misterio de muerte, resurrección, glorificación y envío del Espíritu Santo. El hecho de que Rahner identifique hasta el punto que lo hace los sa-

P. H. Menoud, *Miracle et sacrement dans le Nouveau Testament:* «Verbum Caro» 6 (1952) 139-54; también nuestro estudio cit. *supra,* n. 56, p. 135, n. 2.

[61] E. Schillebeeckx, *Cristo, sacramento...,* 57; sobre el valor del contacto corporal, cf. Ch. Journet, *L'Église du Verbe incarné* I, 81; *La sainte Messe ou la permanence du sacrifice de la Loi Nouvelle* (Friburgo 1950) 26; nuestro estudio citado *supra,* n. 56.

[62] Cf. *La Iglesia y los sacramentos,* 15ss, donde podemos leer, por ejemplo: «Lo cierto es más bien que en la encarnación abrazó Dios al mundo radical y definitivamente en su misericordia. Con la encarnación queda ya toda la redención formalmente predefinida, si bien todavía debe llevarse a cabo mediante el sufrimiento de la muerte...».

cramentos particulares y la Iglesia como «sacramento» general, ¿no conduce a ver todas estas realidades como una *aparición* de la gracia, de la que sabemos que, como tal, contiene su propia eficacia?

En esta perspectiva, además, los sacramentos no constituyen la Iglesia, ni tienen por qué hacerlo, ya que son la realización de su esencia en unas situaciones humanas decisivas. En la perspectiva clásica es Cristo el que forma su Iglesia por el bautismo y la consuma en su cuerpo por la eucaristía; estos dos sacramentos al menos, y también el orden, hacen la Iglesia: *Ecclesia constituitur, fabricatur per fidem et fidei sacramenta* («La Iglesia se hace, se construye, por la fe y los sacramentos de la fe»)[63]. Son precisamente la fe y los sacramentos de la fe los nexos que nos refieren a la Pascua de Cristo (cf. *supra,* página 60, n. 9), y a través de ellos *Cristo* constituye su Iglesia. De ahí que ciertos teólogos católicos se hayan mostrado reticentes no sólo ante el término *Ursakrament* —ya hemos visto cómo Semmelroth renunciaba a él—, sino ante la idea de llamar a la Iglesia «sacramento»[64]. Algunos de los asistentes a nuestro seminario de Tantur han creído advertir en Rahner una ilustración de su temor (cf. *supra,* pp. 36s) de que la teología de la Iglesia como sacramento de la salvación no sirviera para aislar a la Iglesia con respecto a Cristo, atribuyéndole un poder de gracia que en realidad pertenece sólo a Cristo. Por otra parte, hemos oído a ciertos teólogos católicos acusar a Rahner de atribuir a la Iglesia un poder constitutivo desmesurado, cuando no discrecional, con respecto a los sacramentos. Estas críticas y estos temores puede que estén justificados si se permanece en la perspectiva clásica que distingue no sólo como tres momentos distin-

[63] Por no citar más que a santo Tomás de Aquino: *Ecclesia constituitur, fabricatur (IV Sent.,* d. 18 q. 1 a. 1 sol. 1; III q. 64 a. 2 ad 3); *fundatur (IV Sent.,* d. 17 q. 3 a. 1 sol. 5); *instituitur* (I q. 92 a. 3); *consecratur (In Ioan.,* c. 19 lect. 5 n. 4) *per fidem et fidei sacramenta.*

[64] Así, Th. Simar en el siglo XIX, J. Brinktrine en 1956; confróntese M. Bernards, *art. cit.,* 48 y 39.

tos, sino como tres realidades distintas y concatenadas: Dios (Cristo), el sacramento y la gracia. Pero no es ésta la concepción de Rahner, que lo unifica todo en la unidad del «misterio», Dios (Cristo) actuando en la Iglesia. Esto significa evidentemente que la Iglesia recibe de Dios (de Cristo) todo lo que le permite ser fuente sacramental y comunicación de la gracia [65]. Pero Cristo es considerado aquí no tanto como fundador, en el pasado, de ciertas instituciones, sino más bien como fundamento siempre actual de un proceso de gracia.

[65] Notemos esta fórmula de *Das neue Bild der Kirche,* en *Schriften zur Theologie* VIII (Einsiedeln 1967) 352: «(La Iglesia) entiende lo que ella es como 'institución' cuando se entiende y realiza como *fruto* de salvación».

CAPITULO V

¿QUIEN ES SACRAMENTO DE LA SALVACION?

¿Quién es sacramento de la salvación? «La Iglesia». Pero ¿qué hay detrás de este término? *Pro quo supponit,* qué es lo que abarca? No es éste el momento de aportar y poner en juego la abundantísima documentación que sobre este tema hemos recogido. Si la pregunta ha recibido, consciente o inconscientemente, diversas respuestas, lo cierto es que, implícita o explícitamente, se ha venido planteando a lo largo de toda la historia. En el marco en que aquí la planteamos, la respuesta puede orientarse en dos sentidos principales: 1) el sacramento de la salvación es la institución. El término mismo de «sacramento» entraña el peligro de orientar la mente hacia los *realia,* hacia las cosas, es decir, los sacramentos, las obras, los medios de apostolado, la organización; 2) el sacramento de la salvación es el mismo pueblo de Dios, la *congregatio fidelium,* la comunidad cristiana. Pero entonces se plantea de rechazo otra pregunta. Porque, efectivamente, sería erróneo entender la expresión «pueblo de Dios» en un sentido igualitario e inorgánico. El pueblo de Dios está estructurado, y de ahí la posibilidad de aislar su porción «jerárquica» e incluir en el término «Iglesia» los clérigos o la Curia romana o el papa. Podríamos citar más de un ejemplo.

El sacramento de la salvación, en que se prolonga la bondad de Dios en Jesucristo para con el mundo, incluye evidentemente ambas cosas (o las tres): los *realia* surgidos de la encarnación y el pueblo de Dios, fieles y pastores. Podríamos aducir para explicar esto la distinción entre dos aspectos de una misma realidad, que H. de Lubac expresaba en estos términos: *ecclesia congregans, ecclesia*

congregata, la Iglesia que reúne y la Iglesia reunida, la Iglesia que se constituye y la Iglesia constituida [1]; si la Iglesia es un doble misterio, de comunicación y de comunión, en virtud de la comunicación de los sacramentos, de las cosas santas *(sancta)* es una comunión de santos *(sancti).* La Iglesia es un redil y es un rebaño. Es madre y es pueblo (...), es un seno materno y una fraternidad [2].

A la cabeza de las realidades instituyentes hay que situar, por supuesto, la elección y la vocación de Dios, luego su palabra y los dones por los que se constituyó un pueblo para que fuera suyo: el testimonio escrito de sus actos de revelación (Escrituras), ministerios proféticos, regios y sacerdotales, estructuras y leyes de la alianza, sacramentos y especialmente los del bautismo y del pan escatológico; todo ello garantizado y vivificado por el Espíritu otorgado después del «tránsito de Jesús a su Padre» (Jn 7,39; 19,30; 20,22).

De estas realidades es portador un pueblo, es decir, unas personas, pero unas personas orgánicamente unidas: una comunidad fraterna, un pueblo, el pueblo de Dios [3].

[1] H. de Lubac, *Meditación sobre la Iglesia* (DDB 1958) capítulo III, 98ss. Podríamos también evocar el pensamiento de Newman, que N. Schiffers resume así: «Para él, la Iglesia no es únicamente *la congregación de los bautizados,* sino que se presenta a éstos como una *autoridad.* En Newman hay dos puntos de vista para considerar a los miembros de la Iglesia: desde un primer punto de vista, son los bautizados, es decir, los miembros de la Iglesia; desde el otro, la Iglesia precede a los individuos, es una institución fundada por Dios». Cf. *Die Einheit der Kirche nach John Henry Newman* (Düsseldorf 1956) 16. Cf. también E. Schillebeeckx, *Cristo, sacramento del encuentro con Dios,* caps. VI y VII.

[2] H. de Lubac, *op. cit.,* 103, con cita, en nota, de san Cipriano, *Epist.* 46, 2: «Ad Ecclesiam matrem et ad vestram fraternitatem revertamini» (Hartel, 605).

[3] Entre tantos estudios publicados sobre este tema citaremos únicamente los últimos de orden teológico: J. Harvey, *Le peuple de Dieu, sacrement du dessein de Dieu:* «Laval Théologique et Philosophique» 22 (1966) 89-108; M. Keller, *«Volk Gottes» als Kirchenbegriff. Eine Untersuchung zum neueren*

Es *de Dios* porque aquello que lo une y lo constituye es, por título capital, la iniciativa de Dios, que lo convoca para que sea heredero de su reino después de haber obedecido a su reinado. Es portador privilegiado de la historia de la salvación, pero esta historia, por tener un alcance universal y hasta cósmico, le supera ampliamente. De ahí que, por otra parte, no quepa imaginar un pueblo de Dios que no esté dotado de una misión ante el mundo. Tal fue ya el caso de Israel, pueblo testigo, «enseña alzada para las naciones»[4]. Aquí no podemos abordar el problema de en qué medida y en qué sentido el pueblo judío es aún portador de esta misión. Sin duda, su «caída como para no levantarse» (Rom 11,11) ante la venida de Cristo no le ha privado de todo cuanto poseía en virtud de su elección, pero es cierto que ahora el pueblo de Dios en sentido pleno es la Iglesia. Por otra parte, tampoco entraremos ahora en la complicada cuestión de saber en qué medida y de qué manera todos los bautizados, independientemente de la comunión a que pertenezcan, son el pueblo de Dios. No los excluimos ni de este pueblo ni de la misión de que es portador en el

Verständnis (Einsiedeln 1970); J. D. Adams, *The Populus of Augustine and Jerome. A Study in the Patristic Sense of Community* (New Haven-Londres 1971); A. Luneau y M. Bobichon, *Église ou troupeau? De troupeau fidèle au peuple de l'Alliance:* I, *Écriture et Histoire;* II, *Une volonté de renouveau* (París 1972); Y. Congar, *La Iglesia como pueblo de Dios:* «Concilium» 1 (1965) 9-33; *D'une ecclésiologie en gestation à «Lumen gentium», chap. I et II:* «Freiburger Zeitsch. f. Philos. u. Theol.» 18 (1971 = Homenaje a M. D. Koster) 366-77; *«Peuple de Dieu» dans l'Église ancienne:* «Rencontre» (1972) 35-53; *«Ecclesia» et «populus (fidelis)» dans l'ecclésiologie de S. Thomas,* en *St. Thomas Aquinas Commemorative Studies. 1274-1974* I (Toronto 1974) 159-73.

[4] Is 11,12 según el sentido que le ha sido atribuido por los católicos a partir del Vaticano I. Cf. W. Bulst, *Israel als signum levatum in nationibus. Die Idee vom Zeichencharakter Israels in den Schriften des Alten Testaments in Analogie zum Zeichencharakter der Kirche:* «Zeitsch. f. kath. Theol.» 74 (1952) 167-204; cf. también J. Harvey, cit. en la nota anterior; E. Schillebeeckx, *op. cit.*, n. 19, p. 41; cf. también *infra*, n. 21.

mundo, pero, a fin de no complicar las cosas, diremos que cuanto expondremos a continuación se aplica formalmente a la Iglesia católica.

El Vaticano II define así el estatuto del pueblo de Dios bajo la nueva disposición:

«Ese pueblo mesiánico tiene por cabeza a Cristo, que fue entregado por nuestros pecados y resucitó para nuestra salvación (Rom 4,25), y habiendo conseguido un nombre que está sobre todo nombre, reina ahora gloriosamente en los cielos. La condición de este pueblo es la dignidad y libertad de los hijos de Dios, en cuyos corazones, como en un templo, habita el Espíritu Santo. Su ley es el mandamiento nuevo de amarnos como Cristo nos amó (cf. Jn 13,34). Finalmente, su destino es el reino de Dios, inaugurado por Dios mismo en la tierra, y que ha de dilatarse aún más hasta que, al fin de los tiempos, reciba del mismo Dios su consumación, cuando Cristo, vida nuestra, aparezca (cf. Col 3,4) y la misma creación sea liberada de la servidumbre de la corrupción para participar en la libertad de los hijos de Dios (Rom 8,21). De ahí que este pueblo mesiánico, aunque de momento no contenga a todos los hombres, y muchas veces aparezca como una pequeña grey, es, sin embargo, el germen firmísimo de unidad, de esperanza y de salvación para todo el género humano. Constituido por Cristo en orden a la comunión de vida, de caridad y de verdad, es empleado también por él como instrumento de la redención universal y es enviado a todo el mundo como luz del mundo y sal de la tierra (cf. Mt 5,13-16)» [5].

Portador del sacramento de la salvación es el pueblo de Dios como tal. Pero este pueblo está formado por personas que poseen cada una de ellas su propia vocación, sus propios dones, su lugar dentro del conjunto, todo lo cual es bien conocido de Dios. Por eso hablamos

[5] *Lumen gentium,* núm. 9, § 2. Al redactar este texto he recordado, a propósito de toda su primera parte, el comentario de santo Tomás sobre Ef 4,5-6 (c. 4, lect. 2): «Habet ducem unum (...) lex eius (...) insignia ecclesiae, sc. sacramenta Christi (...) idem finis».

de carismas. Uno de los rasgos más señalados del Concilio ha sido precisamente esta vuelta al tema de los carismas en la eclesiología. Son dones de naturaleza o de gracia que el Espíritu Santo hace que sean útiles a la comunidad. San Pablo los expone de tal modo que en ellos se ha podido ver el principio de la construcción de la Iglesia según su enseñanza[6]. El Apóstol enuncia además dos principios: el de la diversidad y de la distribución ampliamente variada y el de la unidad de origen y de fin. Todo procede del mismo Espíritu, todo se ordena a la construcción del cuerpo de Cristo. En el plano antropológico y ético, la ley fundamental es que todos vivan los unos para los otros, que se comuniquen mutuamente lo que han recibido, que sean los unos para los otros, a imitación de Jesucristo, ministros de la gracia de salvación. Es éste un tema profundamente evangélico (1 Pe 4,10) que ha reasumido la tradición teológica y hasta la canónica bajo diversas formas. Nadie se bautiza para sí mismo. Esto significa que es necesaria la mediación de un hermano, de otro hombre, y hasta de unas realidades sensibles para dar los pasos conducentes a nues-

[6] G. Hasenhüttl, *Charisma, Ordnungsprinzip der Kirche* (Friburgo de Br. 1970); resumen en *Les charismes dans la vie de l'Église*, en *Vatican II. L'Apostolat des laïcs* («Unam Sanctam» 75; París 1970) 203-14. Rom 12,3s; 1 Cor 12,4-30; Ef 4,10-13. Citemos aquí un hermoso texto de Rahner: «La Iglesia no es únicamente fruto de la salvación, comunidad de los que por la fe reciben la salvación de Dios por Cristo, como más o menos imaginaría una eclesiología protestante. La Iglesia no es únicamente mediadora de la salvación a través de su solo ministerio, como podría dar a entender una eclesiología católica estrecha, de tipo clerical. Tampoco es mediadora la Iglesia simplemente gracias a sus 'espirituales', sus 'pneumáticos', como una tendencia espiritualista de la eclesiología oriental, a partir de Orígenes, ha pensado. Lo cierto es que cada cual, en el lugar que le corresponde y con su carisma propio (del que nadie puede carecer si está en comunión con Cristo), representa algo personal para el cuerpo de Cristo y 'colabora' con Dios (cf. 1 Cor 3,9; Col 4,11; 3 Jn 8; etc.»; cf. *Mystère de l'Église et action pastorale*, en *Fondements théologiques pour l'action pastorale* II (Desclée; 1969) 81-82.

tra unión con Dios en Jesucristo, su Verbo hecho carne [7]. La fe se recibe de otros que la recibieron antes, y se atiene a un régimen de «tradición» o transmisión que se realiza por comunicación *de uno a otro* [8].

El pueblo de Dios está tejido de intercambios y aportaciones mutuas [9]. Y ese mismo pueblo, tomado en su totalidad o en cualquiera de sus realizaciones, es un medio de salvación para el mundo. Los laicos, hombres y mujeres, tienen en él su lugar propio: «De la recepción de estos carismas, aun de los más sencillos, se deriva para cada uno de los fieles el derecho y el deber de ejercer estos dones en la Iglesia y en el mundo, para bien de los hombres y edificación de la Iglesia, en la libertad del Espíritu Santo 'que alienta donde quiere' (Jn 3,8), pero

[7] Inocencio III a Bertoldo de Metz, 28 de agosto de 1206: *Reg.* IX, 159 (PL 215, 986 A); *Decretales* III, 42, 4 (Friedberg II, 646s); DSch 788. La idea era aplicada por san Agustín al bautismo de los niños; de él la tomaron otros más tarde; confróntese Agustín, *C. duas epist. Pelag.* I, 22 (PL 44, 570: «In Ecclesia Salvatoris per alios parvuli credunt, sicut ex aliis... peccata traxerunt»); Hugo de San Víctor, *De sacramentis* II, 6, 9 (PL 176, 456); san Bernardo, *De baptismo* 2, 9 (PL 183, 1037s); santo Tomás, III q. 68 a. 9 ad 3. Hincmaro de Reims citaba el caso de Pablo bautizado por Ananías (Hch 9,6), de Cornelio bautizado por Pedro (10,5): *Epist. ad Nicolaum* (PL 126, 34).

[8] J. Pieper, *Bemerkungen über den Begriff der Tradition:* «Hochland» (1957) 401-13.

[9] Esta era una de las razones que daba san Basilio en favor de la vida cenobítica y en contra del eremitismo (excepto en caso de vocación singular); cf. O. Rousseau, *Monachisme et vie religieuse d'après l'ancienne tradition de l'Église* (Chevetogne 1957) 80-81, 102. L. Laberthonnière decía, con ocasión del IV Congreso de Obras para la Juventud, celebrado en Lille en marzo de 1898: «Una de las ideas fundamentales del catolicismo es que, en la humanidad, todo se hace en colaboración. La vida moral cristiana de cada uno de nosotros es una cooperación de su actividad individual y de la actividad de los demás. Lo que somos moral y sobrenaturalmente lo somos por el concurso de Dios y por el concurso de la sociedad en que hemos nacido»; cf. *De la formation religieuse et morale de la jeunesse:* «La Quinzaine» (16 de mayo de 1898) 145-58.

también en comunión con sus hermanos en Cristo y muy en especial con sus pastores»[10]. Es importante esta llamada de atención sobre la ley de comunión. Es cierto que cada cual actualiza la presencia y la irradiación de Cristo conforme a su vocación y sus propios dones. Pero nadie es testigo por su propia cuenta, según las ideas que en un momento determinado profese. Es el pueblo de Dios en su totalidad estructurada, es decir, viviendo la comunión tal como Cristo la quiso y la sigue queriendo, el portador del signo y del ministerio de la salvación.

Y lo es a través de una multitud de actividades. En el sentido en que llamamos a la Iglesia «sacramento de la salvación», toda su vida, y no sólo la celebración de los (siete) sacramentos propiamente dichos, forma parte de ese sacramento: la palabra y la proclamación explícita; la profesión de fe en el culto, sobre todo mediante sus formas doxológicas; la penitencia, la unión con la cruz de Jesús; la plegaria, la intercesión, el testimonio de la vida religiosa, el de las familias y las comunidades, la misión, las misiones con sus obras. Y, más allá de lo que podríamos designar como actividades sacrales de la Iglesia, las actividades de su caridad o de su diaconía, que tantas veces se ejercen en las llamadas estructuras profanas del mundo, o más bien en las necesidades de la vida de los hombres, por todas partes y de todos los modos en que se expresa el amor que Dios tiene a los hombres, en el nombre de Jesucristo y en la línea de su reino futuro. Es una inmensa tarea la de las hermanas enfermeras, la alfabetización de los trabajadores emigrantes, la labor de los sacerdotes obreros, la de «Santa Colomba»[11], el esfuerzo de todos los combates por la liberación y la dignidad de los hombres, allá donde se hace presente el signo del amor de Dios a los hombres en Jesucristo, no

[10] Decreto conciliar *Apostolicam Actuositatem* sobre el apostolado de los laicos, núm. 3, § 4. Cf. también los núms. 2, 6, 13. Véase también el decreto *Ad gentes divinitus,* núm. 15, § 2 («Hoc modo communitas christiana signum fit praesentiae Dei in mundo»); 21.

[11] P. Christian, *Les pauvres à la porte* (París 1972).

sólo en las liturgias de nuestras iglesias, por muy auténticas que sean, sino *dondequiera que los hombres sean víctimas* del odio, de la explotación, del desprecio, de la falta de amor, de las discriminaciones injustas.

Hemos hablado del pueblo de Dios estructurado, y ello significa que debe reconocerse el puesto que corresponde a los ministerios *por ordenación.* Pues si la Iglesia se construye y actúa mediante sus servicios, si unos servicios relativamente estables y públicamente reconocidos merecen el nombre de «ministerios», incluso ejercidos por laicos, hombres y mujeres [12], hay también ministerios instituidos, y ello en virtud de un sacramento original: el sacramento del orden. Ahora bien, se oye con frecuencia poner en tela de juicio no la necesidad de asegurar un ministerio de dirección en una determinada comunidad, sino el hecho de que esa dirección sea confiada a un sacerdote y que sea indispensable que éste esté «ordenado» para celebrar la eucaristía. También un laico podría hacerlo. Y hasta se lleva a la práctica esta idea...

Independientemente de la práctica que estuviera vigente en la Iglesia de Corinto, en la que algunos se amparan, haciendo referencia al mismo tiempo a H. Küng —y que en cualquier hipótesis fue una situación planteada en vida del apóstol Pablo y bajo su supervisión—, la Iglesia posapostólica fijó la conciencia que tenía de ser el sacramento universal de la salvación y de la forma en que debía serlo, y ello en la línea trazada ya por la última generación de la era apostólica (las Pastorales). Los ministros sacramentalmente ordenados forman parte, *como tales,* del *sacramento* eclesial de la salvación, *signo e instrumento.* Mediante su elección, su recepción en la comunión de los pastores y de la Iglesia, mediante el signo de la imposición de las manos, un nuevo ministro es constituido y admitido, para proseguir su obra con ellos y después de ellos, en el cuerpo apostólico de los pasto-

[12] Algunas indicaciones en nuestra obra *Ministère et communion ecclésiale* (París 1971). Véase también *Tous responsables dans l'Église?...* (Asamblea plenaria del episcopado francés en Lourdes, 1973 [París 1973]).

res surgido de la misión del Verbo encarnado y de los Doce. Un fiel, mediante la «elección, la recepción y la consagración, es asumido por este grupo inicial cuya misión, única e idéntica, se perpetúa a pesar de que vayan desapareciendo los hombres que anteriormente la recibieron y ejercieron (cf. Mt 28,18-20)». Si la Iglesia es el sacramento universal de la salvación *de Jesucristo,* el ministro ordenado en la sucesión del apostolado de los Doce tiene un puesto, y hasta un puesto constitutivo, en el sacramento global.

Nótese, de paso, la posibilidad de contar así con comunidades estructuradas de manera distinta y mejor que por modo ocasional o pasajero, con comunidades estables que podrán ser reconocidas por las demás en el seno de una comunión de fe y de misión que superará el desgaste del tiempo y la atomización en el espacio.

Esta estructura, que podemos calificar de «jerárquica», no aísla al ministerio ordenado del resto de la comunidad ni lo convierte en un supersacramento, porque se trata de un ministerio en la comunidad y para la comunidad, porque es la misma comunidad, así estructurada, con los *realia* a que nos hemos referido, la que lo suscita y lo nutre, la comunidad que es el sacramento de la salvación.

En nuestro seminario de Tantur se planteó una importante cuestión. Al primar la idea de pueblo de Dios, ¿no habrá restado el Vaticano II su plenitud de oportunidades a la de cuerpo de Cristo, que, sin embargo, se hubiera prestado mejor a expresar el valor de «sacramento de la salvación» [13], al mismo tiempo que se hubiera evitado el peligro antes indicado de dar la impresión de que se atribuía a la Iglesia una especie de autonomía salvífica con respecto a Cristo? La cuestión merece ser estudiada con detenimiento.

Si atendemos a la *realidad,* el problema parecerá ficticio. La Iglesia es efectivamente el pueblo de Dios que,

[13] Recuérdese, por ejemplo, lo que escribía H. de Lubac: «La Iglesia es el sacramento de Jesucristo. Esto quiere decir también, entre otras cosas, que está con él en una cierta relación de identidad mística»; cf. *Meditación sobre la Iglesia,* 204.

bajo el régimen de la encarnación ya realizada y del Espíritu concedido, existe en la condición de cuerpo de Cristo [14]. Por el bautismo nos hacemos a la vez miembros del pueblo de Dios y miembros del cuerpo de Cristo (1 Cor 12,13; Gál 3,26s). Los miembros de este cuerpo o de esta sociedad permanecen «en Jesucristo». Es cierto que el pueblo de Dios no se consuma en cuerpo de Cristo sino mediante la eucaristía, gracias a la cual se opera verdaderamente el paso del cuerpo personal del Señor a su cuerpo eclesial, en la atribución del mismo nombre [15]. Gracias también a la eucaristía el pueblo de Dios es espiritualmente consumado en su consagración para la diaconía de la misión, ya que, efectivamente, la eucaristía es el pan partido y dado, la sangre derramada por los demás. «Haced esto en memoria mía» significa también: amaos unos a otros *como* yo os he amado... Si la Iglesia es cuerpo de Cristo, debe ser también cuerpo entregado, cuerpo que se ofrece para ser comido... La Iglesia de que hablamos, por consiguiente, es también pueblo de Dios *y* cuerpo de Cristo; el Concilio añade además «templo del Espíritu Santo» para expresar la impronta trinitaria que se ha afirmado en el curso de la historia de la salvación [16].

Es cierto que el Concilio no quiso primar la idea de cuerpo místico; la *Lumen gentium* le dedica un párrafo (el número 7) a continuación del que expone las imágenes de la Iglesia. De este modo, «cuerpo de Cristo» no quedaba al mismo nivel que otras imágenes, como

[14] Cf. nuestro art. de «Concilium» cit. *supra,* n. 3; también *Peut-on définir l'Église? Destin et valeur de quatre notions qui s'offrent à le faire,* en *Jacques Leclercq. L'homme, l'oeuvre et ses amis* (Tournai-París 1961) 233-54; reimpr. en *Sainte Église* (París 1963) 21-44.

[15] Cf. C. F. D. Moule, *Sanctuary and Sacrifice in the Church of the N. T.:* «Journal of Theological Studies» (1950) 29-41; H. de Lubac, *Corpus Mysticum* (^{2}1949); *Lumen gentium,* número 17: «Si quilibet credens baptizare potest, sacerdotis tamen est aedificationem Corporis sacrificio eucharistico perficere».

[16] *Lumen gentium,* núm. 17; *Ad gentes,* núm. 7, § 3; *Presbyterorum Ordinis,* núm. 1.

las de «campo» o «construcción». Tampoco se intentaba hacer *la* definición de la Iglesia, como se habían propuesto Franzelin y Pío XII [17]. «Cuerpo de Cristo» aparecía como un atributo de la Iglesia más que como su definición. Se advierte aquí la influencia de L. Cerfaux, lo mismo que en la redacción del número 7, más exegética que dogmática, si se nos permite establecer tal distinción, sin que ello suponga, ciertamente, que la llevemos hasta una disociación. El Concilio quiso tomar precauciones ante la posibilidad de una homogeneidad demasiado estrecha entre Cristo y la Iglesia. En el mismo momento en que la Iglesia, por primera vez en su historia, trataba de definirse, o más bien de presentarse y describirse, quiso evitar un eclesiocentrismo que hubiera equivalido a transferir a una realidad humana después de todo el interés y el culto que en definitiva se deben a Dios y a su Cristo. El uso del concepto de Esposa respondía a la misma preocupación; se trata, en efecto, de una idea en que se conjugan la unión con la alteridad, y que se refiere al deber de fidelidad hacia Cristo como Esposo [18].

«Pueblo de Dios», por el contrario, permitía poner de relieve ciertos valores bíblicos fundamentales, así como la orientación global hacia el servicio misionero al mundo, como se afirma desde las primeras palabras de la constitución dogmática *Lumen gentium:* 1) una perspectiva de la historia de la salvación definitivamente escatológica; 2) la idea de un pueblo en marcha, en condición itinerante; 3) la afirmación de una relación con la humanidad en conjunto, con una humanidad que también está en vías de unificación, empeñada en la búsqueda difícil de una justicia y una paz más auténticas. Esta relación quiere ser un servicio de la unidad. Los términos *unio, unitas* aparecen cincuenta y cuatro veces en la *Lumen gentium,* sin contar los términos afines en forma de verbo o adje-

[17] Franzelin, *Theses de Ecclesia,* 308; Pío XII, encícl. *Mystici Corporis:* AAS 35 (1943) 199.

[18] Así, en *Lumen gentium,* núm. 4, § 1; núm. 7, § 8; núm. 9, § 3; núm. 65; en *Dei Verbum,* núm. 23.

tivo [19]. De este modo, *como concepto,* «pueblo de Dios» se presta a expresar la idea de «para el mundo» que implica la de sacramento de la salvación. Pero a nivel de la *realidad,* precisamente como cuerpo de Cristo, la Iglesia puede ser también, «*en Cristo,* el sacramento, es decir, a la vez el signo y el medio de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano». Israel era pueblo de Dios, pero no era cuerpo de Cristo —aunque los Padres le conferían también este título por extensión y a causa de la fe en el Cristo que había de venir— y por ello no respondía sino parcialmente a esta vocación, a saber: mediante el testimonio del Dios único y por una cierta calidad de imagen de una comunidad en que se honra y se obedece a Dios. La Iglesia, pueblo de Dios, aporta mucho más bajo el régimen del Verbo encarnado y de la donación del Espíritu Santo.

¿Vale todavía la objeción? No lo creemos. Reconocemos, sin embargo, que la postura conciliar ha podido favorecer una cierta sociologización del estudio de la Iglesia, en detrimento de una visión más mistérica, más sacramental, que, sin embargo, es la que profesa el Concilio, si se atiende a la totalidad de su obra. Hay, sin embargo, actualmente quienes preconizan una lectura de la constitución sobre la liturgia o del decreto sobre las misiones bajo el signo y en la línea de la *Gaudium et spes* [20]. Se trata de una postura discutible, pero que en cierto sentido no carece de fundamento. Si la Iglesia es enviada, si prolonga la diaconía al mundo que Dios mismo ha aceptado en Jesucristo, la Iglesia no puede contentarse con ser, *ad intra,* celebración litúrgica y mistagogía. Y si la salvación incluye, como veremos más adelante, una liberación del hombre temporalmente iniciada,

[19] L. Boff, *Die Kirche als Sakrament* (op. cit.) 283.

[20] Así, con respecto a la liturgia, A. Aubry en un libro en que, por otra parte, hay muchos elementos positivos y valiosos, *Le temps de la liturgie est-il passé? Signes sacrés et signes des temps* (París 1968); en cuanto a la misión, L. Rütti, *Zur Theologie der Mission. Kritische Analysen und neue Orientierungen* (Munich 1972).

se entiende perfectamente que el Concilio, después de empezar por la constitución *Sacrosanctum Concilium,* terminara con la *Gaudium et spes.* Pero su enseñanza engloba *las dos,* y también las dos «constituciones dogmáticas»: la *Lumen gentium* sobre la Iglesia y la *Dei Verbum* sobre la revelación divina.

Signo e instrumento de la salvación. Pero un signo puede ser mentiroso. Un signo puede ser ilegible, opaco. O puede desdibujarse, o resultar insuficiente, irrisorio. No vamos a repetir la letanía de las críticas dirigidas contra la Iglesia, que, efectivamente, la alcanzan, aunque vayan dirigidas a su aspecto de «pueblo de Dios», dejando inalterada su pureza como cuerpo de Cristo[21]. Por encima de todo, no tenemos más remedio que reconocer la espantosa distancia que media entre la realidad y el ideal que implica el hecho de ser sacramento de fraternidad, de unidad, de esperanza, de liberación, de comunión, de salvación... No se plantea aquí la cuestión en nombre de un purismo irreal, sino en nombre de la misión, resumida en el título y en el programa de «sacramento de la salvación, es decir, signo e instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano». ¿Se entiende todo lo que pesa esta declaración, si es que pretendía ser algo más que un piadoso deseo? ¿Acaso no es la Iglesia, en concreto, excesivamente particularista como para mantener en serio semejante pretensión? Ahí está la inmensidad de Asia, apenas rozada por el anuncio de Jesucristo. ¿Nos imaginamos hasta qué punto sería preciso superar nuestra visión de campanario, nuestras ideas mezquinas para que esas pretensiones resultaran auténticas? Nosotros proclamamos que «la Iglesia, capaz de asumir aquí en la tierra unas mentalidades diferentes, es ya como el tipo de cuanto

[21] La cuestión de la Iglesia como posible «contrasigno» se trata, por ejemplo, en R. Latourelle, *Le Christ et l'Église signes du salut* (Tournai-Montreal 1971) cap. IV, 99-121, donde se cita (p. 108) Ch. Davis, *A Question of Conscience* (Londres 1967) 64-118. Anteriormente, E. Schillebeeckx, *op. cit.,* 231ss, y nuestro *Vraie et fausse réforme dans l'Église* (París ²1969)...

Dios espera del hombre, el modelo elaborado por Dios de aquello a que los hombres deben tender, de aquello que los reunirá como *pléroma* de Cristo»[22]. ¡Qué acta de acusación! «Iglesia, ¿qué dices de ti misma?». «Soy el sacramento de la salvación de Jesucristo». «Por tus propias palabras te juzgo, mal servidor» (cf. Lc 19,22)... Un sociólogo ha podido caracterizar a la Iglesia como «una institución portadora de un mensaje para el mundo»[23]. Pero a continuación diagnostica dos puntos críticos: primero, entre «institución» y «portadora de un mensaje»; ¿es homogénea esta institución, se halla adaptada al mensaje del que se supone que es portadora? Luego, entre este «mensaje» y «para el mundo»; ¿conviene este mensaje a la situación actual del mundo?

De hecho, tenemos el lenguaje que habla la Iglesia, el lenguaje de la justicia, de la libertad, de la fraternidad, de la primacía de las personas sobre las estructuras. Pero está también el lenguaje que se expresa concretamente a través de los hechos y las instituciones. No siempre coinciden los dos. ¿Qué modelo de relaciones entre los hombres presenta, en efecto, la Iglesia? ¿El de una fraternidad? Esta diferencia entre las declaraciones y el ejemplo es una de las causas más decisivas del alejamiento de

[22] J. Dournes, *Vatican II. Les relations de l'Église avec les religions non chrétiennes* («Unam Sanctam» 61; París 1966) 110. Notemos este paralelismo con lo que decía el gran rabino Meyer-Jaïs en una emisión de la RTL el 15 de abril de 1972: «Toda la perspectiva del Estado de Israel se centra en constituir un pueblo modelo que, por la irradiación de su vida, sea capaz de señalar a los demás pueblos la manera de que es preciso comportarse para ser un auténtico pueblo (...). La verdadera función del Estado de Israel consiste en suprimir el divorcio entre la política y la moral (...). Para eso nos ha colocado Dios en la tierra, y para eso nos ha confiado una misión».

[23] R. Dulong, *Une Église cassée. Essai sociologique sur la visée de l'Église catholique* (París 1971); el obispo Leslie Newbigin plantea una cuestión parecida a propósito de la forma que la Iglesia, cuyo movimiento ecuménico busca la unidad, presentará ante el mundo; contribución al volumen colectivo *What Unity implies. Six Essays after Uppsala* (Ginebra 1969).

los jóvenes, para quienes esta Iglesia resulta in-significante. «Ante todo es preciso recuperar la credibilidad como signo, cosa que no se logra simplemente poniendo al día las estructuras y el lenguaje de la Iglesia. La credibilidad se apoya en una correspondencia entre la vida de la Iglesia, el mensaje que proclama y la historia de que procede» [24].

Se trata del «signo», de su autenticidad, de su legibilidad efectiva. No bastará con advertir que Jesús mismo, que era Dios y manifestaba al Padre (Jn 14,9), tampoco es un signo transparente y significativo sino para quienes lo contemplan con los ojos iluminados del corazón. Para los demás es un signo dudoso, cuando no hasta ambiguo y escandaloso. Esto concuerda con dos cosas que se corresponden; de un lado, el régimen de *kénosis* que implica la encarnación redentora —«se anonadó a sí mismo, adoptando la condición de esclavo y haciéndose semejante a los hombres» (Flp 2,7)—, y de otro, el régimen de la fe, que Pascal formuló de este modo: «No era justo que Jesucristo apareciera de una manera divina y absolutamente capaz de convencer a todos los hombres; pero tampoco era justo que viniera de una manera tan oculta que no pudiera ser reconocido por quienes le buscaban sinceramente. Quiso hacerse perfectamente reconocible para éstos. Y así, queriendo aparecer manifiestamente a quienes le buscan de todo corazón, templa su conocimiento, de suerte que ha dado indicios visibles de sí mismo a quienes le buscan, pero no a quienes no le buscan. Hay luz suficiente para quienes sólo quieren ver y oscuridad bastante para quienes tienen una disposición contraria» [25].

Como muy bien dice L. Boff [26], está el escándalo que procede de la «sabiduría de la cruz», que procede de Dios; nosotros tratamos más bien de eliminarlo. Y hay

[24] Th. Wieser, *L'Église, signe de libération et de salut,* en *Idéologies de libération et message de salut* (Coloquio del Cerdic; Estrasburgo 1973) 189-211 (p. 202).

[25] *Pensées,* 430; compárese con 557, 588, etc. El mismo Pascal hace una aplicación a la venida de Jesucristo, 567, 588.

[26] *Die Kirche als Sakrament,* 476-98.

el escándalo que viene de los hombres; nosotros tendemos incesantemente a reproducirlo, cuando deberíamos tender a hacerlo desaparecer. Sin embargo, muchas de las búsquedas y hasta de las protestas actuales no son sino otros tantos intentos de hacer que la institución eclesial resulte legible y eficaz como signo de la salvación para los hombres de hoy. Verdad de nuestras celebraciones; verdad de la palabra que transmitimos, tanto por su forma, por el lenguaje utilizado, como por su contenido; autenticidad de nuestras comunidades; realidad de nuestros compromisos y adecuación de nuestras acciones a nuestras palabras. Con todo ello se trata de lograr que el signo sea verdadero desde el punto de vista de su intencionalidad. Esto es también lo que, en su esfera, pretende el ecumenismo, ya que un pueblo de Dios desunido difícilmente puede presentarse como medio y signo de unidad para todo el género humano. El programa de la Iglesia como sacramento universal de la salvación es también el del ecumenismo: tender a la pureza y a la plenitud, tender a convertirse verdaderamente en el «pleroma» de que habla la epístola a los Efesios.

Para conseguir todo esto el pueblo de Dios, fieles y pastores, tiene una necesidad intensa de que en él actúe el Espíritu Santo; cf. el final del número 9 de la *Lumen gentium*. Esto mismo se expresa, en el plano de la teología, con la necesidad de una pneumatología. Por tal ha de entenderse una renovación de la conciencia de la función que corresponde al Espíritu Santo, no sólo en la existencia de los cristianos, sino también en la eclesiología, en la concepción que nos forjamos de la Iglesia y de su vida [27]. En efecto, no faltan tratados de teología trinitaria ni los referentes a la acción del Espíritu en el alma de los fieles, pero ya es mayor la indigencia cuando

[27] Esbozos en *Actualité renouvelée du Saint-Esprit:* «Lumen Vitae» 27 (1972) 543-60; *Actualité d'une Pneumatologie:* «Proche Orient Chrétien» 23 (1973) 121-32. J. A. Möhler, *L'unité dans l'Église d'après l'esprit des Pères des trois premiers siècles* («Unam Sanctam» 2; París 1938), libro que siempre resulta estimulante.

se trata del Espíritu en relación con los sacramentos y con su impacto sobre la forma en que se construye y se realiza la Iglesia. Nos contentaremos con señalar dos capítulos de esta teología.

1. Lo que es institución en la Iglesia debe convertirse en acontecimiento para los hombres, es decir, que debe aportarles algo y cambiar en ellos alguna cosa. En caso contrario tendríamos un ritualismo, un orden absolutamente exterior y cuasi mecánico. Esto vale a propósito de la proclamación de la palabra, de la celebración de los sacramentos, también la eucaristía, de los momentos cumbre de la vida social de la Iglesia, parroquias y congregaciones religiosas. Toda «forma» debe recibir un soplo de vida. Habrá que implorar el Espíritu, esperarlo con deseo y con una esperanza firme en la promesa de Dios, porque es el «Prometido». Ciertamente, habremos de afirmarnos en la raíz, en la institución, en lo que Dios ha puesto de cierto modo como nuestro respaldo (de esto se olvidan hoy los que sólo apuestan por la escatología, por el futuro, por la esperanza), pero sabiendo al mismo tiempo que, desde un punto de vista bíblico, la verdad de una cosa es *lo que está llamada por Dios a ser un día.* El tema de la Iglesia como sacramento de la salvación es inseparable de una historia de la salvación abierta hacia la escatología del reino.

Pero la verdad es que casi nunca pasa nada. Trotsky cuenta que, siendo niño, fue enviado a una escuela protestante alemana de Odesa. El curso comenzaba con un servicio de culto cuya pieza principal era un sermón. Trotsky, que no entendía el alemán, preguntó a su vecino qué había dicho el pastor. Respuesta: «Ha dicho todo lo que había que decir...». ¡Cuántas veces se dice lo que hay que decir y se hace lo que hay que hacer, pero no ocurre nada! No pasa nada. No hay acontecimiento, falta el Pneuma, porque tampoco hay una intensa epiclesis, es decir, una invocación ardiente y una espera confiada de la venida del Espíritu. Se comprende también la importancia decisiva que debe atribuirse a la palabra, que es el gran medio de comunicación, el instrumento en que se expresa el sentido. La palabra, por su parte, tam-

bién posee una estructura sacramental en sentido amplio; se trata de un dato profundamente tradicional que la Reforma recogió fervorosamente[28].

2. El Espíritu se otorga (en principio) a todos; actúa en todos y a través de todos. La Iglesia, por consiguiente, no se construye en virtud de una comunión vertical, jerárquica, según un modelo piramidal, sino también a través de las aportaciones y los intercambios en cierto sentido horizontales. Esto exige una eclesiología de comunión, que asuma el cometido de las personas y también el de las Iglesias particulares y comunidades locales. La eclesiología de los Padres, que es también la de la liturgia, implicaba una antropología del hombre cristiano; de ahí que se expresara tan gustosamente en la explicación de los gestos de los personajes bíblicos, dotados de un valor típico. Después de una época excesivamente dominada por unas concepciones jurídico-institucionales, hoy volvemos a la contemplación de los temas concretos, animados, originales, sean individuales o colectivos, a una Iglesia-comunión de personas según el orden que Dios ha querido para la institución, según la vocación y los

[28] Estudios católicos: K. H. Schelkle, *Das Wort in der Kirche:* «Theol. Quartalsch.» 113 (1953) 278-93; H. Schlier, *Die Stiftung des Wortes Gottes:* ibíd., 170-89; E. Schillebeeckx, *La relación del servicio de la palabra con la celebración eucarística* (en holandés), en *De Dienst van het Woord,* IV sesión litúrgica: «Tijdschr. v. Liturgie» (1960); O. Semmelroth, *Wirkendes Wort. Von der Heilsmacht des Wortes. Grundzüge einer Theologie des Wortes* (Munich 1966); íd., *Die Heilsbedeutung des Wortes in der Kirche,* en *Jus Sacrum.* Homenaje a Kl. Mörsdorf (Paderborn 1969) 327-47; J. B. Schneyer, *Die Bedeutung der Predigt in der Auffassung der katholischen Prediger:* «Zeitschr. f. kath. Theol.» 84 (1962) 152-70. Estudios protestantes: G. Wingren, *Die Predigt. Eine prinzipielle Studie* (Gotinga 1955); J. J. von Allmen, *Le Saint-Esprit et le culte:* «Rev. de Théol. et de Philos.» 29 (1959) 12-27; E. Persson, *Die Predigt und die Realpräsenz Christi:* «Lutherische Rundschau» (febr. 1960) 434-45; O. Schilling, *Das Wort Gottes im A. T. Zur Diskussion und «Sakramentalität» des Wortes Gottes,* en *Miscellanea Erfordiana* (Leipzig 1962) 17-26.

dones de cada cual, que representan, asimismo, un orden querido por Dios.

Esto supone, en profundidad, reconocer a la Iglesia un fundamento y un modelo trinitario[29]. Pero lo cierto es que hemos vivido y aún vivimos conforme a una idea monoteísta pretrinitaria de Dios, que se refleja o prolonga en una visión monárquico-piramidal de la Iglesia. Todo queda determinado conforme a una línea vertical descendente, con lo que se tiene una base sumisa y más o menos pasiva. Esto se debe también a una visión puramente masculina de la iniciativa en la Iglesia[30]. Todo ello sería imposible en una Iglesia de inspiración trinitaria y pneumatológica. El problema consiste en armonizar la actividad de las partes con la unidad del conjunto, pero la solución ha de buscarse en la línea de la comunión, no de la observancia uniforme. La monarquía del Padre en el seno de la Trinidad no tiene correspondencia exacta en la Iglesia; el papa es sucesor de Pedro, no «vicario *de Dios*». Algunas fórmulas de Inocencio IV en este sentido se juzgan excesivas. No es de este modo

[29] Idea frecuentemente expresada por los teólogos ortodoxos y también por los católicos; así, J. A. Möhler, *Symbolik* § 37; R. Guardini, *El Señor* II (2 vols.; Madrid 1960) 276ss; P. Broutin, *Mysterium Ecclesiae* (París 1945); F. Malmberg, *Ein Leib ein Geist* (Paderborn 1960); M. Nédoncelle, *L'intersubjectivité humaine est-elle pour S. Augustin une image de la Trinité?*, en *Augustinus Magister* (París 1954) 595-602; Y. Congar, *L'unitrinité de Dieu et l'Église:* «Vie Spirituelle» (septiembre 1974); etc. Evidentemente, se puede considerar la Iglesia como hecha a la imagen de la Santísima Trinidad, pero ésta mantiene su misterio y su trascendencia y no puede ser concebida a imagen de la Iglesia; en esto consistió el error de Joaquín de Fiore (Dz 431; DSch 803; Sto. Tomás, I q. 39 a. 3 e *In IIam Decretalem exposit.*, c. 1). Sobre el impacto eclesiológico de un monoteísmo pretrinitario, cf. H. Mühlen, *Entsakralisierung...* (Paderborn 1971) cap. III (nuestra recensión en RSPT 57 [1973] 492-94).

[30] Según el Ambrosiáster, sólo el hombre, no la mujer, era imagen del Dios *único;* cf. R. Gryson, *Le ministère des femmes dans l'Église ancienne* (Gembloux 1972) 151ss.

como se sitúa la potestad papal en el seno del colegio [31]. La Santísima Trinidad es un modelo eclesiológico bajo el aspecto de comunión de personas, al mismo tiempo que en la Iglesia se encuentra un reflejo de los atributos apropiados o propios de las personas: autoridad y poder, don del Siervo, comunicación en el amor. «Que sean uno como lo somos nosotros» (Jn 17,22). En cuanto se refiere a la Iglesia, ésa es la obra del Espíritu Santo [32], que es el alma personal del sacramento de la salvación. El Espíritu Santo desarrolla incesantemente su obra en la historia, y para ello se sirve de los recursos que aporta la historia y que dispone en beneficio del cuerpo de Cristo.

UN PUEBLO MESIANICO

«Cristo», transcripción del griego, es el equivalente del hebreo o arameo *Mesiah,* que nosotros transponemos como «Mesías». El cuerpo de Cristo es el cuerpo del Mesías. El pueblo de Dios, que es signo e instrumento de la salvación, es un pueblo mesiánico.

Los exegetas no se muestran favorables a un uso excesivo de los términos «mesiánico», «mesianismo». Se atie-

[31] Cf. el papa Símmaco, *Epist.* 3 a Enio, obispo de Arlés, de 28-9-500: «Nam dum ad Trinitatis instar, cuius una est atque individua potestas, unum sit per diversos antistites sacerdotium, quemadmodum priorum statuta a sequentibus convenit violari?» (Thiel I, 615; PL 62, 51A). Se podría aducir Atanasio el Griego, en J. Darrouzès, *Conférence sur la primauté du pape à Constantinople en 1357:* «Rev. Études Byzantines» 19 (1961) 76-109 (núm. 24, pp. 104-7). En él puede insertarse el primado pontificio: 34 canon apostólico (Kirch, núm. 697); confróntese A. Schmemann, *La notion de primauté dans l'ecclésiologie orthodoxe,* en *La Primauté de Pierre dans l'Église Orthodoxe* (Neuchâtel-París 1960) 143.

[32] Punto frecuentemente expresado por los Padres: san Gregorio de Nisa, *Tratado sobre «Entonces el mismo Hijo se le someterá»* (PG 44, 1316-1321); san Gregorio Nacianceno, *IV Discurso teológico,* c. 5 (PG 36, 108); san Pedro Damiano, *Liber qui dicitur Dominus vobiscum,* c. 6 (PL 145, 235-36).

nen al sentido que de los mismos dan los diccionarios: «Relativo al Mesías»[33]. El Mesías era anunciado, esperado, y de ahí los textos «mesiánicos» y el mesianismo. Llegó en la persona de Yeshua de Nazaret. ¿Será ya un capítulo cerrado el mesianismo? Ello es, incluso exegéticamente, imposible por el hecho de que muchos textos «mesiánicos» son a la vez escatológicos. Hay un mesianismo que, por apuntar a la venida del reino de Dios, desborda la espera del Mesías[34].

El uso moderno de estos términos puede ser abusivo, pero está muy difundido y hasta sólidamente establecido. Está también lleno de enseñanzas y es muy significativo. Se habla del mesianismo polaco (Mickiewicz y el romanticismo polaco)[35]. Se ha calificado de «mesiánica» la obra de Soloviev porque pretendía traducir el reinado de Dios en unas realidades históricas y sociales[36]. Por la misma razón, y al convertirse el ideal del reino en una simple utopía social, Henri Desroche habla de mesianismo a propósito del socialismo y de diversas ideologías revolucionarias[37]. Se ha llegado incluso a aplicar este calificativo

[33] A lo sumo se nos dice: «Por mesianismo se entiende en sentido propio la espera y la creencia en un Mesías que, como delegado de Dios, aportará a la humanidad la salvación prometida»; cf. J. T. Nellis, en *Diction. Encyclopédique de la Bible* (Thurnhout-París 1960) col. 1181.

[34] Cf. W. Harrington, *Nouvelle Introduction à la Bible* (París 1974) 394-415.

[35] Se nos indica, pero escrito en polaco, A. Walicki, *Filosofía y mesianismo. Estudios de historia de la filosofía y del pensamiento socio-religioso del romanticismo polaco* (Varsovia 1970).

[36] Cf. D. Strémooukhoff, *Vladimir Soloviev et son oeuvre messianique* (París 1935).

[37] H. Desroche, *Socialisme et sociologie religieuse* (París 1965) 117-42 (Mesianismos y utopías. Notas sobre los orígenes del socialismo occidental) y 76-85 (A propósito de algunas categorías de interpretación); *Idéologies révolutionnaires et messianismes religieux:* «Économie et Humanisme» 196 (1970) 11-32; *Dieux d'hommes. Dictionnaire des messies, messianismes et millénarismes de l'ère chrétienne* (La Haya 1968); artículo *Messianisme,* en *Encyclopaedia Universalis* X (1971) 1845-49 (bibliografía).

al marxismo, tomado no como interpretación científica, sino como alma de un poderoso movimiento: «Ciertos espíritus sutiles, que han estudiado la historia del comunismo, como Helmut Gollwitzer, están cada día más convencidos de que el comunismo es una curiosa mezcla de análisis y de acción políticas, nimbadas de una especie de utopía mesiánica» [38]. No es para extrañarse; las filosofías de la historia de comienzos del siglo XIX son otras tantas laicizaciones de la escatología cristiana. Hay un mesianismo proletario que ha copiado muchos rasgos del mesianismo del pueblo de Dios [39], animado por una esperanza, y muy precisamente por una esperanza de liberación, como todos los movimientos insurreccionales o revolucionarios. También el judaísmo, y ello es perfectamente normal, al no haber reconocido a Jesús como Mesías, sigue portando en su seno un mensaje de futuro y de esperanza [40]. El pueblo judío es consciente de portar una vocación y un mensaje para el mundo, como «minoría al

[38] H. Cox, *La ciudad secular* (Barcelona 1968) 118, citando a H. Gollwitzer, *Die Marxistische Religionskritik und christlicher Glaube:* «Marxismusstudien» 4 (1962; trad. francesa: *Athéisme marxiste et Foi chrétienne* [1965]). Cf. también J. Moltmann, *Messianismus und Marxismus:* «Kirche in der Zeit» 15 (1960) 291-95. Albert Camus escribía: «Un mesianismo de origen cristiano y burgués, a la vez histórico y científico, inspiró a Marx el mesianismo revolucionario surgido de la ideología alemana y de las insurrecciones francesas» *(L'homme revolté,* 234).

[39] Cf., sobre este mesianismo proletario, J. Guéhenno, *Caliban parle,* passim y p. 176.

[40] Cf. K. Hruby, *Messianisme et eschatologie d'après la littérature rabbinique,* en *Noël-Épiphanie-Retour du Christ* («Lex Orandi» 40; París 1967) 43-63; R. J. Z. Werblowsky, *Messianism in Jewish History:* «Cahiers d'Histoire Mondiale» 11 (1968) 39-45; Gershom G. Scholem, *Le Messianisme juif* (París 1974). Numerosas monografías históricas. A. Néher ha expresado estupendamente el sentido profundo de esta historia: *L'existence juive* (1962); *Moïse ou la vocation juive* (1956); *La théologie dialectique du Maharal de Prague (1512-1609). Le puits de l'exil* (París 1966).

servicio de una mayoría», según decía J. Weill[41]. Nicolas Berdiaeff decía que ninguna otra nación como la israelita podía aplicarse los títulos del mesianismo[42].

Pero en los últimos años se ha aplicado abundantemente la etiqueta del mesianismo a numerosos movimientos a la vez políticos y religiosos que han surgido en países pobres al contacto con los ricos de Occidente, y que se dedican a propagar un mensaje de liberación y de esperanza. Sobre este asombroso universo contamos con estudios generales de tipología y con monografías[43] en relación con la India[44], Africa[45], Brasil[46], etc. En Africa

[41] J. Weill, *Le Judaïsme* (París 1931) 16. Cf. A. Koestler: «Nosotros somos el azote de la humanidad» *(La tour d'Ezra,* 401).

[42] *L'esprit de Dostoïevski* (París 1929) 214ss. Berdiaeff se expresó a propósito del mesianismo en *Essai de métaphysique eschatologique. Acte créateur et objectivation* (París 1946) 223ss.

[43] Cf., además de H. Desroche, cit. *supra* (n. 37), V. Lanternari, *Les mouvements religieux de liberté et de salut des peuples opprimés* (París 1962); artículos con bibliografía en «Archives de Sociologie des Religions» 19 (1965) y 21 (1966) 99-116, 101-110; W. E. Mühlmann y otros, *Messianismes révolutionnaires du Tiers Monde* (París 1968).

[44] Cf. S. Fuchs, *Rebellious Prophets. A Study of Messianic Movements in Indian Religions* (Bombay y Londres 1965).

[45] Ingente bibliografía. Citaremos: M. Sinda (un bakongo), *Le messianisme congolais et ses incidences politiques depuis son apparition jusqu'à l'époque de l'indépendance, 1921-1961* (París 1961); E. Benz (ed.), *Messianische Kirchen, Sekten und Bewegungen im heutigen Africa* (Leiden 1965); G. C. Oosthuizen, *The Theology of a South African Messiah. An Analysis of the Himnal of the «Church of the Nazarites»* (Leiden 1967); P. Beyerhaus (ed.), *Begegnung mit messianischen Bewegungen in Africa* (Stuttgart 1967); A. Hastings, *Mission and Ministry* (Londres 1971) 192ss; L. V. Thomas y B. Luneau, en *La Terre africaine et ses Religions. Traditions et changements* (París 1974) 322ss. Sobre Simón Kimbangu y el kimbanguismo, aparte de M. Sinda, tres artículos y bibliografía en «Archives de Sociologie des Religions» 31 (1971) 7-49.

[46] Numerosos estudios de María Isaura Pereira de Queiroz, especialmente *Réforme et révolution dans les sociétés tradi-*

abundan estos movimientos. ¿Habremos de negarles, como hace dom G. Guariglia, la calificación de «mesiánicos» para hablar más bien de «movimientos profético-salvíficos»? [47]. A nuestro parecer, el contenido es el mismo. M. I. Pereira de Queiroz escribe: «Tres elementos indispensables constituyen la base de todo movimiento mesiánico y le confieren su especificidad: una colectividad descontenta, oprimida; la esperanza en la venida de un emisario divino que enderezará los entuertos que sufre; la creencia en un paraíso a la vez sagrado y profano» [48]. Este vocabulario es de carácter sociopolítico, pero lo que con él se expresa equivale a un mesianismo en el sentido al que aquí nos referimos.

Podemos, por consiguiente, intentar caracterizarlo [49]. Un pueblo, un movimiento se llaman mesiánicos cuando son portadores de una esperanza de liberación y de un futuro mejor que interese al destino colectivo de un gran número de individuos. La encíclica *Populorum progressio,* en el

tionnelles. Histoire et ethnologie des mouvements messianiques (1968); cf. M. de Certeau, *Religion et Société: Les Messianismes:* «Études» (1969) 608-16.

[46] En el curso de la *Semaine de Missiologie de Louvain* (1961) 15-16; en *Prophetismus und Heilserwartungsbewegungen als völkerkundliches and religionsgeschichtliches Problem* (Wiener Beiträge zur Kulturgesch. u. Linguistik XIII; Horn-Viena 1959).

[48] *Op. cit.,* 7. El P. Certeau observa con razón que el Mesías puede haber venido ya.

[49] Tema raras veces tratado. Cf., sin embargo, M.-D. Chenu, *Spiritualité du travail* (1941); *Libération politique et messianisme religieux:* «Parole et mission» 19 (1962) 529-42; *Paradoxe de la pauvreté évangélique et construction du monde:* «Cahiers Universitaires Catholiques» (junio-julio 1963) 401-15; los dos últimos textos han sido reimpresos en *La Parole de Dieu* II. *L'Évangile dans le temps* (París 1964) 599-610 y 389-404; *Un peuple messianique. Constitution de l'Église, chap. 2, n.º 9:* «Nouv. Rev. Théol.» 89 (1967) 164-82. En el último momento hemos recibido: C. Duquoc, *Christologie. Essai dogmatique* II. *Le Messie* (París 1972), en cuyo cap. IV se ofrece una reflexión nueva y profunda sobre el mesianismo (y el «antimesianismo») de Jesús. Nos ha sido muy útil.

número 11, habla de «mesianismos prometedores, pero que sólo construyen ilusiones». Precisamente porque el mundo está lleno de mesianismos dudosos, el papa y el Concilio han hablado del mesianismo de Cristo y del pueblo de Dios [50]. Se trataba de conseguir la reconciliación del «Mesías sin mesianismo de las Iglesias y del mesianismo sin Mesías del mundo» [51]. De ahí que el primer párrafo del capítulo II de la *Lumen gentium* sobre el «pueblo de Dios», después de haber situado a este nuevo pueblo de Dios que es la Iglesia como continuación del antiguo, exponga lo que aporta a la esperanza de los hombres: «Este pueblo mesiánico, aunque de momento no contenga a todos los hombres, y muchas veces aparezca como una pequeña grey, es, sin embargo, el germen firmísimo de unidad, de esperanza y de salvación para todo el género humano» (núm. 9, § 2).

¡Qué ambición! A los judíos gusta citar esta anécdota: se anuncia a un rabino que por fin ha llegado el Mesías. El abre la ventana, mira a la calle, se vuelve y dice: «No, porque no veo que nada haya cambiado». Tenemos, pues, que interrogarnos acerca de la verdadera naturaleza del mesianismo de Jesús y de su pueblo.

Es el mesianismo de los profetas, pero no el de nuestro rabino, ni el de los fariseos o sacerdotes de su época, ni

[50] Pablo VI, discurso en la sesión pública del Concilio, 28 de octubre de 1965: «Docum. Cathol.» 62 (1965) 1951, en que se habla del aspecto mesiánico de la vida de la Iglesia. Decreto *Apostolicam actuositatem* (18-11-1965), núm. 8, en que se habla de las obras de caridad, que «Cristo ha querido que sean el signo de su misión mesiánica». Para la pequeña crónica, he de recordar que fui yo quien introdujo dos veces la expresión *populus messianicus* en *Lumen gentium,* núm. 9. Quise de este modo dar satisfacción a Mons. Marty, arzobispo de Reims (influido, en mi opinión, por sus conversaciones con el P. Chenu). También introduje esta expresión en un pasaje de la *Gaudium et spes* y en el núm. 5 de *Ad gentes divinitus,* pero fue tachada en el curso de las revisiones y correcciones a que fueron sometidos estos documentos. Lo he lamentado.

[51] Así, el pastor André Dumas, definiendo los objetivos de la conferencia «Iglesia y Sociedad» (Ginebra, julio de 1966): «Foi et Vie» (julio 1967) 2.

tampoco el de los zelotas. El mesianismo de Jesús no consiste en un programa de leyes o de instituciones reformadas; no es el mesianismo de los revolucionarios, ni el de los reformistas, ni el de los judíos apegados a la Ley, en espera de una instauración de su perfecta observancia. Jesús no hace ningún análisis de la situación social ni desarrolla programa alguno. Su mesianismo no es del tipo sociopolítico, como el de tantos movimientos que ha estudiado Henri Desroche, sobre los que ya hemos dicho algo. Estos movimientos, puestos en marcha muchas veces por un individuo de tipo carismático, pretenden provocar un cambio brusco, inmediato, casi milagroso. Se les ha reprochado que no conocen las necesarias mediaciones históricas de orden económico-social; corren el riesgo de convertirse en un sustitutivo de la acción auténtica, de volverse alienantes como consecuencia [52]. El mesianismo de Jesús no es de tipo apocalíptico-milenarista. Es de tipo escatológico-profético.

Los profetas formularon unas críticas durísimas acerca de las condiciones en que eran obligados a vivir los pobres y los desamparados; también anunciaron, para una era mesiánica o para un tiempo escatológico, una situación metanatural de reconciliación, de prosperidad, de paz. No eran ni reformadores sociales ni revolucionarios. Hablaban en nombre de las consecuencias absolutas de la alianza, del designio que Dios tiene sobre la humanidad y, finalmente, de sus promesas. Las exigencias de que se hacían portavoces eran la consecuencia lógica de aquel ideal de las promesas, es decir, de los planes de Dios con respecto al hombre, de aquello, por tanto, que la Escritura llama muchas veces «su justicia». Se ha dicho que los profetas fueron los primeros cristianos. De hecho, Jesús y luego san Pablo se presentan como los continuadores de su inspiración.

[52] P. Blanquart: «Politique aujourd'hui» (junio-julio 1969) 98-99. Ello sería exacto en el caso de los mesianismos «religiosos» del tipo del que nos muestra el filme del brasileño Glaubar Rocha *Dioses negros y diablos blancos;* cf. C. Duquoc, *Christologie* II (París 1972) 263-65.

Jesús rechazó la tentación de ser un Mesías carismático-guerrero, autor de una liberación temporal inmediata, o de hacer que Dios se encargara milagrosamente de cumplir la tarea humana de procurar el pan y dominar los elementos (cf. *infra*, pp. 135ss). Es la postura a la que C. Duquoc ha dado el nombre de «antimesianismo» en un libro cuyo subtítulo es «el Mesías». Es el rechazo de todo mesianismo de tipo carismático, encaminado a lograr transformaciones inmediatas. El mesianismo de Jesús no es el de una potencia dominadora, sino el propio de un Siervo. Es el mesianismo de la esperanza en el futuro absoluto y de las exigencias, en el desarrollo horizontal de nuestra historia humana, de lo que Dios promete al mundo y de aquello a que lo llama, la reconciliación, la fraternidad —sobre cuya base podremos unirnos en un «¡Padre nuestro!» unánime— de la participación, de la paz. Detrás de Jesús, siguiéndole y bajo el impulso de su Espíritu, todo un pueblo, su Iglesia, está llamado «a hacer que la sociedad en que vive entre en su propio horizonte de esperanza —la realización escatológica de la justicia, de la vida, de lo humano y de lo social— a fin de comunicarle, en sus propias decisiones históricas, una apertura, una disponibilidad y una elasticidad con vistas a ese futuro (...). La cristiandad entera está comprometida ante el mundo en el apostolado de la esperanza; ésa es su naturaleza, eso es lo que hace de ella la comunidad de Dios» [53].

Concretamente, ¿qué significa todo esto?

Ante todo, que la Iglesia, como pueblo mesiánico, mantiene intacta su conciencia de lo que Dios pide que sea el mundo: nada menos que la paz escatológica, nada menos que la justicia de Dios, que, por ser Padre de todos, quiere que todos tengan su oportunidad en el orden del bien, de la dignidad, del amor, de la comunión... Es preciso que el pueblo de Dios piense, hable y actúe en orden a realizar esos planes. Pero ello sólo será posible gracias a la existencia, dentro de él, de hombres espirituales, pro-

[53] J. Moltmann, *Théologie de l'espérance* (París 1970) 353; confróntese C. Duquoc, *op. cit.*, 273, 275.

féticos, escatológicos, gracias a la existencia de unos pobres según Dios, de unos hombres de las Bienaventuranzas [54]. No faltan en nuestra época. En el fondo, éste es el espíritu del «Concilio de los Jóvenes» de Taizé [55].

Esta afirmación del absoluto escatológico inspirará la crítica de muchas situaciones y acciones condenables desde la perspectiva del proyecto de Dios para los hombres. Hay cosas absolutamente inaceptables, como el racismo, el desprecio de la dignidad humana, las guerras de conquista y de exterminio, etc. Incluso situaciones y realizaciones relativamente buenas dejan un margen estéril entre ellas y el proyecto de Dios. La perspectiva escatológica se ha situado siempre en el principio de la crítica contra unas instituciones y comportamientos políticos o eclesiales.

La justicia escatológica no se limita a inspirar una crítica, sino que también exige unas realizaciones humanas. Precisamente porque es trascendente puede inspirarlas y al mismo tiempo dejar que se desarrollen en el plano y en el orden que les son propios. El mesianismo de Jesús ha sido entregado a un pueblo que debe hacerlo presente y activo en la historia común de los hombres. No es un mesianismo de transformación inmediata y milagrosa, sino que se ejerce en la temporalidad y con las lentitudes de la historia, con lo que se responde a la observación negativa del rabino a que antes nos referíamos [56]. Se trata

[54] Aparte de Chenu, *Paradoxe...* (cf. *supra*, n. 49), convendrá leer A. Causse, *Les «pauvres» d'Israel (prophètes, psalmistes, messianistes)* (Estrasburgo-París 1922); A. Gelin, *Les Pauvres de Yahvé* (París 1954); P. Ganne, *Le Pauvre et le Prophète* («Culture et Foi» 28-29; Lyon 1973).

[55] Margareta Moyano (Argentina), una de las organizadoras, decía: «Para ellos, ser cristiano consiste precisamente en hacer una realidad, en actualizar para cada uno de los hombres la Pascua de Cristo; construir juntos la historia a partir de una 'fe subversiva' que destruya los falsos valores: lucro, dinero, poder, prestigio, para poner en su lugar los verdaderos valores evangélicos: fraternidad, justicia, generosidad, comunión entre todos»: «Le Monde» (3 septiembre 1974) 10.

[56] Compárese (sin evocar la anécdota) C. Duquoc, *op. cit.*, 265-270.

además del mesianismo surgido de la encarnación del Hijo de Dios, y ello confirma la necesidad de que ejerza un impacto en la historia del mundo. El desconocimiento de la unión sin confusión de lo temporal y lo eterno es una herejía cristológica, del mismo modo que lo fueron el monoteletismo o la iconoclastia. Así lo entendió Péguy en su *Clio* de 1909.

La verdad escatológica de la justicia y de la paz *de Dios* puede afirmarse en la trama de las cosas humanas de una manera inmediata y pura. Se desarrolla entonces algo que es distinto del orden ordinario de las cosas, pero sin que ese orden ordinario sufra otra alteración que la exigencia de superarse. El ejemplo más claro es el recado de san Pablo a Filemón[57]. Pablo no declara caducada la institución de la esclavitud ni la critica. Pero al hacer de Onésimo un creyente, después de haber convertido a su amo Filemón, ha creado una situación de libertad e igualdad de los hijos de Dios que ya no es posible sino que se desarrollen entre ellos unas relaciones nuevas. Pablo se ha limitado a hablar en un plano trascendente a propósito de las categorías y los problemas de la sociedad terrena, en el plano precisamente del mesianismo de los profetas y de Cristo. Pero también es posible suscitar en la trama de las cosas humanas unas como parábolas o apariciones de la justicia y la paz divinas. La historia está llena de testimonios de este género.

Pero la verdad escatológica está también llena, y quizá más todavía, de intentos de traducir en las estructuras sociopolíticas y en las disposiciones del derecho las exigencias de esa justicia y esa paz que Dios quiere. Es la larga historia de las instituciones cristianas o inspiradas por el cristianismo, entre las que se cuentan la «doctrina social de la Iglesia» y la constitución pastoral *Gaudium et spes*. No hay por qué hablar tan mal de todo ello. «Para juzgar el pasado tendríamos que haber vivido en

[57] Cf. Théo Preiss, *Vie en Christ et éthique sociale dans l'épître à Philémon*, en *Aux sources de la tradition chrétienne* (Neuchâtel-París 1950) 171-79, reimpreso en *La vie en Christ* (Neuchâtel-París 1951) 65-73.

él, para condenarlo sería preciso no deberle nada»[58]. Pero al menos podemos sopesar el valor de tales realizaciones, que pueden estar inspiradas por el proyecto de Dios, al que pretenden dar cuerpo. Pero hemos de hacer a propósito de ellas tres observaciones. Serán críticas con frecuencia, pero nunca negativas, porque era preciso absolutamente hacer esos intentos de traducir en el tiempo las exigencias de nuestra situación ante Dios. Estas son nuestras observaciones: 1) ¿Es posible, salvo a condición de romper abiertamente con el orden común establecido, traducir la justicia escatológica de Dios en las estructuras y en las leyes *de nuestro mundo terreno?* «Derriba a los poderosos de su trono, alza a los humildes...». La reacción de Maurras no carecía de clarividencia. Los intentos de traducir la justicia y la paz de Dios, su amor igual y misericordioso a todos los hombres, en unas estructuras y en unas leyes dependientes del orden terrestre presentan los inevitables estigmas de su imperfección y hasta un regusto demasiado humano. Nuestras leyes sociales, nuestros hospitales, nuestras promociones culturales, nuestros tratados, la máquina de nuestra justicia... Hasta las instituciones de la Iglesia, según afirma la *Lumen gentium* (núm. 48, § 3), todo lleva en sí la figura de este siglo que pasa. 2) Las instituciones aspiran a permanecer, exigen la estabilidad. Es, por consiguiente, casi inevitable que del proyecto de Dios traduzcan preferentemente aquellos aspectos que implican un orden estable, una jerarquía. El evangelismo, que tantas veces resurge, es mal acogido con frecuencia[59]. El de san Francisco, que era un evangelismo de la pura relación vertical con el Padre, fue mitigado en la codificación del cardenal Hugolino... 3) En la medida en que unas creaciones humanas traten de traducir el

[58] Montalembert, *Discurso de Malinas,* 21 de agosto de 1863.

[59] A. Robertson ha tratado de demostrar que el cristianismo primitivo recogió el mensaje revolucionario judío, pero que lo neutralizó, y que así se puede demostrar a través de un análisis textual del NT: *Die Ursprünge des Christemtums. Die Messiashoffnung im revolutionären Umbruch der Antike. Eine historische und stilkritische Studie* (Stuttgart 1965).

orden de Dios, se sentirán tentadas de identificarse con éste. En esa misma medida traicionarían su trascendencia, ahogarían la conciencia de que el mesianismo de los profetas y del evangelio está *más allá* de las necesarias tentativas de traducción en el plano de las realidades de este mundo.

¿Quién es el sacramento de la salvación? El pueblo de Dios. ¿Dónde y cómo? A lo largo de toda su vida, de toda su historia vivida en la historia del mundo. Para eso nos ha dado Dios (el Señor Jesús) su Espíritu Santo, «que habló por los profetas». El estudio de la salvación que nos disponemos a emprender confirmará las perspectivas con que concluye esta primera parte.

SEGUNDA PARTE

SALVACION Y LIBERACION

CAPITULO I

LA SALVACION
ESTUDIO ESCRITURISTICO

Aun a costa de sobrecargar el texto, quisiéramos evitar un abuso en que hoy se incurre con frecuencia, y que consiste en *seleccionar* única y exclusivamente los pasajes que coinciden con las tesis que se trata de defender [1]. Con tal recurso se facilita la tarea, pero a costa de la honradez con que hemos de acercarnos a la Palabra de Dios.

I. ANTIGUO TESTAMENTO [2]

El término griego *sôzô* (del que se derivan *sôteria, sôter)* traduce en los LXX diversos términos hebreos.

[1] Por ejemplo, destacando Mt 25, texto ciertamente capital, hasta el punto en que lo hace Ph. Roqueplo, *L'énergie de la foi* (París 1973) 136, 179ss, 218, que le permite escribir (página 219): «La religión de la fe es el amor del hombre hacia el hombre». Esta afirmación se completa a continuación: hay actividades religiosas específicas (p. 225).

El abuso aparece en un grado extremo, por ejemplo, en los *Politische Nachtgebete* de Colonia, publicados por D. Sölle y F. Staffensky (1969 y 1971), y es denunciado por R. Schäfer, *Politischer oder christlicher Glaube:* «Zeitsch. f. Theol. u. Kirche» 71 (1974) 181-226 (196-99). Se considera a Moisés únicamente como cabecilla de una revuelta liberadora, no como legislador; también Jesús aparece como un revolucionario; su muerte fue en vano, porque nosotros hemos traicionado su revolución, porque era una protesta contra el orden social. La resurrección es una metáfora de un futuro mejor para el hombre; las parábolas se interpretan como esperanza de un mundo nuevo...

[2] Cf. en particular W. Foerster y G. Fohrer, art. *sôzô, sôteria, sôtêr, sôteros,* en ThWbNT VII (1964) 966-1024.

Procede del adjetivo *saos,* que significa «intacto», «salvo». Sus usos en griego expresan, según W. Foerster, los valores siguientes: 1.º, salvar de un peligro, de una enfermedad; 2.º, guardar a salvo; 3.º, beneficiar, sanar; 4.º, mantener en el ser; 5.º, en el lenguaje religioso, todas estas cosas, pero atribuyéndolas a los dioses.

También según Foerster, *sôzô,* en los LXX, traduce en tres de cada cinco casos el hebreo *yâsha'* (143 veces en el *hiphil* = salvar, liberar, acudir en socorro; 16 veces en el *niphal* = recibir ayuda); en una quinta parte de los casos, los verbos *pâlât* y *mâlât* [3]; en la otra quinta parte, diversas expresiones.

SALVAR ES LIBERAR

Yâsha' significa: obtener alivio, salir de algo que oprime. Esto supone la intervención de uno más fuerte, el que libera y salva. El liberador-salvador puede ser un hombre, como ocurre en la guerra, en un asedio o en la recuperación de un derecho mediante una decisión judicial. Pero Dios es el único que libera y salva de tantas situaciones angustiosas como las que han vivido, tipos de toda la humanidad, el pueblo de Dios o sus fieles. Así lo hizo Dios a lo largo de la historia, suscitando una serie de libertadores: Moisés, los Jueces...; cf. Jue 2,18; 6,36ss. Otros casos: 2 Re 13,5; Is 19,20. El verbo «salvar», el sustantivo «salvación» asumen de este modo un matiz netamente temporal. Se trata de una liberación con respecto a unos enemigos opresores. «He visto la miseria de mi pueblo, he escuchado los gritos que les arrancan sus vigilantes» (Ex 3,7; cf. 1 Sm 9,16). Dios interviene cuando sus fieles gritan hacia él en medio de la angustia [4].

[3] *Pâlât* = evadirse; en *pihel* = llegar a librarse de un peligro; en el causativo *hiphil* = liberar, poner a salvo. *Mâlât* = = idea de salir. En el *pihel* y el *hiphil* = ser arrancado, ser salvado (Jl 3,5).

[4] Se invoca el auxilio de Dios con un grito que reaparece muchas veces en los salmos (cf. Sal 12,2; 20,10; 28,9; 60,7;

Cuando el grupo de los hebreos, huyendo de Egipto, llega al Mar de las Cañas y advierte que los carros del faraón se han lanzado a perseguirlo, se encuentra ante un peligro extremo, cuya única solución parece el retorno a la esclavitud. Entonces grita Moisés: «¡Desechad todo temor! Aguantad firme y veréis lo que Yahvé va a hacer para *salvaros* en este día» (Ex 14,13). Y los hebreos atraviesan el mar, mientras que los egipcios se hunden en las aguas. Moisés y los hijos de Israel cantan: «Yah es mi fuerza y mi cántico, a él debo mi liberación (= mi salvación)» (Ex 15,2; cf. Sal 106,10). La salvación implica aquí un matiz de *victoria* del poder divino en favor de sus elegidos. Hay, por otra parte, excelentes traducciones que vierten el término *yâsha'* por «salir victorioso» (por ejemplo, en 2 Sm 8,6; Zac 9,9). En los salmos de salvación se ha recogido un cántico regio de victoria; cf., por ejemplo, Sal 18. La liberación de Egipto se convirtió en prototipo de todas las liberaciones de cualquier situación angustiosa; cf. Sal 74,12; 106,10.21; cf. Is 51,9-11 [5], hasta el punto de que los vencedores de la bestia, en el Apocalipsis, cantan el cántico de Moisés y del Cordero (cf. 15,3). En efecto, este matiz de victoria, tan importante en el AT, está muy entrañado en el término tal como lo usa el Apocalipsis; cf., por ejemplo, 12,10; 19,1 *(sôteria)*. Esto explica bien el nexo existente, y muchas veces acentuado por la misma proximidad de las palabras, entre «salvación» y «fuerza» o «poder» de Dios. La actitud del judío piadoso consistía en una confianza inquebrantable en el *poder,* en la fidelidad y en la bondad *de Dios,* que le salvaría de todas las situaciones catastróficas [6]. Anunciar la salvación es tanto como proclamar que

86,16; 108,7, y otras referencias en Fohrer, *op. cit.*, 976, n. 39, y 977). Cf. el *Deus in adiutorium...* de las horas litúrgicas.

[5] Con el verbo *padah,* rescatar, liberar de una catástrofe, de una angustia *(zar);* así David (2 Sm 4,9; 1 Re 1,29; Sal 25,22). La desgracia final es la muerte; cf. Sal 49,8s; 103,4 *(goel);* confróntese Os 13,14; Eclo 51,2-12.

[6] Cf. P. Biard, *La puissance de Dieu* (París 1960) 82-104, donde se cita, entre otros, Sal 20,7; 31,3-5; 43,2-5; 54,1; 59,3; 62,27; 80,2. Según el estilo del AT, se dice muchas

Dios va a ejercer su potencia, es proclamar que Dios reina; cf., por ejemplo, Is 52,7 y 60,4; Nah 2,1; así se inaugurará también la buena noticia; cf. Mc 1,14-15. Es cierto que Dios se sirve de unos hombres como instrumentos de su salvación, pero en todo caso es siempre el mismo Dios el que salva; así lo debe reconocer constantemente Israel, que no ha de decir nunca ni pensar siquiera: es mi propia mano la que me ha liberado [7].

El hecho de que la salvación consiste en ser liberados de una situación angustiosa implica la consecuencia de que esa salvación sea frecuentemente de carácter colectivo, que afecte al pueblo entero. Pero el término se aplica asimismo a los individuos, a David, a quien reza los salmos, a quien siente conmovido su «corazón» y se convierte a Dios.

Israel había vivido esclavo en Egipto. Su salvación, su liberación había adoptado el tono de un rescate de la esclavitud, de una redención, *padah;* cf. Dt 7,8; 9,26; 13,6; 15,15; 21,8; 24,18; cf. Sal 74,2 *(gâ'al)*. Pero, ya en el Deuteronomio, y de nuevo en Isaías, la redención de la esclavitud se realiza sin que medien tratos de rescate, por gracia libre, por el hecho de que, perteneciendo a Dios todos los pueblos, Israel es su porción especialísima, su herencia elegida. La liberación de Egipto fue un acto redentor [8]. El retorno del exilio en Babilonia, nuevo éxodo, nueva gracia de liberación, también fue un acto redentor; el Libro de la Consolación de Israel está embebido de esta convicción: «El Santo de Israel es tu redentor», «Yo te he rescatado» [9].

Trátese de Egipto o de Babilonia, nunca es una liberación en el vacío. Sus razones se dan a conocer al faraón:

veces que el poder salvador de Dios es su Nombre (cf. Is 63, 16; 59,19-20; Sal 20,2; 33,21) o su Gloria (Is 66,19).

[7] Cf. Jue 7,2; 1 Sm 25,26; Is 59,16; 63,5.

[8] Cf. Ex 6,6; 25,7.23; 1 Cr 17,21; Neh 1,10; Sal 77,16; 78,42; 106,10. Cf., bajo los Jueces, Sal 136,24; del exilio, Sal 107,2.

[9] Así, Is 41,14; 43,14; 44,6.24; 47,4; 48,17; 49,7.26; 54, 5.8; 59,20. Cf. Jr 50,34 y Sal 9,13; 19,15; 49,8.16; 69,19; 72,14; 74,2; 77,16; 78,35; 103,4; 107,2.

«Deja ir libre a mi hijo (mi pueblo) para que me ofrezca un culto»[10]. Y el anuncio de la liberación de Babilonia va acompañado de esta advertencia: «Jacob, acuérdate de esto, y de que eres mi siervo, Israel. Yo te hice, y tú eres mi servidor» (Is 44,21). El tema reaparecerá en el cántico de Zacarías, cuyos temas son los mismos del Antiguo Testamento: «... para concedernos que, libres de temor, arrancados de la mano de los enemigos, le sirvamos con santidad y rectitud...» (Lc 1,74-75).

Hemos de señalar aún otro rasgo. La salvación-liberación se presenta muy frecuentemente, después de la catástrofe de los años 589-587, y ya desde que se presentía próxima, como una reunión de los dispersos, de los exiliados[11]. Así se advierte en Jeremías[12], Ezequiel[13], en las adiciones de esta época al Deuteronomio (30,1-5), en Isaías y en el Libro de la Consolación de Israel[14], en algunos salmos (106,47; 147,2), en Nehemías (1,9), Zacarías (8,7) e incluso en 2 Mac 1,24-27. Son otros tantos anuncios proféticos, y en ellos se cumple el carácter que les es propio, es decir, que permanecen abiertos a otras realizaciones históricas, en la misma línea, pero que implican una plenitud de todas las promesas de orden escatológico; cf. Is 66,18-21. La reunión en el reino, que implora la *Didajé* (IX.4) era también la plegaria de la décima de las XVIII Bendiciones judías: «Haz sonar la trompeta de nuestra libertad, alza un estandarte para congregar a nuestros cautivos, y reúnenos sin tardar de los cuatro confines de la tierra en nuestra tierra propia. Bendito seas, Señor; porque él fue el que reunió a los desterrados de su pueblo, Israel» (texto de la recensión sefardí).

[10] Ex 4,23; 5,1; 7,16; cf. G. Auzou, *De la servidumbre al servicio. Estudio del libro del Exodo* (Madrid 1966).

[11] Cf. P. Volz, *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde* (Tubinga 1934) 344-48; J. Bonsirven, *Le judaïsme palestinien* I (París 1954) 449-50; P. Démann, *Le rassemblement des dispersés d'après la Bible:* «Cahiers Sioniens» 10 (1950) 92-110.

[12] 31,7-11; 33,7s; 50,4.19.

[13] 34,12s; 36,24.

[14] 11,12-13; 27,12-13; 43,5-7; 49,5s; 54,7; 56,8; 60,9.

Este matiz de reunión vuelve a recogerse en la doctrina evangélica de la salvación. Estar perdido es lo mismo que verse excluido, quedarse fuera, mientras que la felicidad de los salvados consiste en verse reunidos en un banquete, en un festín de bodas [15]. Como todo el evangelio, esta reunión se relaciona con Jesucristo. La parábola de la oveja perdida muestra que perderse es tanto como ser excluido de la unidad del rebaño o no haber pertenecido nunca a él. Pero el rebaño se define por referencia a Jesús, su Pastor: «Yo soy la puerta: el que entre por mí estará al seguro...» (Jn 10,9). «Tengo otras ovejas que no son de este recinto; también a ésas tengo que conducirlas; escucharán mi voz y se hará un solo rebaño con un solo pastor» [16].

CONDICIONES Y DIMENSION RELIGIOSA DE LA SALVACION-LIBERACION

Resulta suficientemente claro el aspecto histórico y temporal de la salvación en el Antiguo Testamento. Pero ello no debe impedirnos apreciar su dimensión espiritual, su condicionamiento religioso ni la perspectiva escatológica en que finalmente desemboca.

Dimensión espiritual

El éxodo es evidentemente una liberación temporal. Los judíos siempre han tenido muy presente este aspecto que tanto pesa en su recuerdo. Es normal que al mismo se refieran los teólogos actuales de la liberación, como a un fundamento insigne de su teología [17]. Si se trata de hacer

[15] Salvación (reino) = banquete; cf. Mt 22,1-14 par.; 25, 1-12 par.; Lc 13,29. Perderse = ser excluido; cf. Lc 13,24-29; 15; cf. «las tinieblas exteriores»: Mt 8,12; 22,13; 25,30.

[16] Jn 10,16. Para este tema en los testigos de la tradición, confróntese J. M. Igartua, *La esperanza ecuménica de la Iglesia. Un rebaño y un pastor* (2 vols.; Madrid 1970).

[17] Así, por no citar a otros, en América Latina, G. Gutiérrez, E. Pironio, H. Assman, R. Alves; referencias en S. Ga-

una *teología* plena de la liberación humana y política, y la salvación en Jesucristo, no se puede reducir el éxodo a la liberación de un pueblo. Aquélla, en efecto, no sólo está motivada por lo de «que me ofrezca un culto» —el pueblo marchará al Sinaí para recibir la Ley y establecer la Alianza—, sino que la Pascua de Moisés tiene un valor tipológico con respecto a la de Cristo, que es también la nuestra con él. Los elementos de la situación de miseria extrema (muerte, Egipto, extranjeros, esclavitud) y los de la liberación (Pascua, tránsito, salida, Mar Rojo, salvar, rescatar, elegir) se reasumen en el misterio de la salvación que Jesucristo ha realizado y ofrece al cristiano para que viva [18]. Desde el punto de vista de una teología de la salvación-liberación, se mutila el éxodo mosaico si se le recortan todas las afirmaciones cristianas sobre el paso de la muerte a la vida en virtud de la Pascua de Cristo.

Condicionamiento religioso

F. Dreyfus advierte con razón: «El autor del Deuteronomio y sus discípulos responsables del conjunto de Josué, Jueces, I y II Samuel, I y II Reyes elaboraron una verdadera teología de la salvación. Presente en todos estos libros encuentra su más explícita formulación en los capítulos 2 y 3 de Jueces: Israel se aparta de Yahvé; en

lilea, *La liberación como encuentro de la política y de la contemplación:* «Concilium» 96 (1974) 313-27. Cf. anteriormente Medellín 1968 (Introducción, núm. 6).

[18] G. N. Füglister, *Die Heilsbedeutung des Pascha* (Munich 1963). También R. Le Déaut subraya el hecho de que la Pascua judía proporcionó sus elementos a la cristiana: *La nuit pascale. Essai sur la signification de la Pâque juive à partir du Targum d'Exode XII, 42* («Anal. Bibl.» 22; Roma 1963) 375. Para una tipología más completa, cf. los estudios de L. Bouyer, J. Daniélou, H. U. von Balthasar. Cf. también 1 Cor 5,6s; 10,1s; 1 Pe 1,13-21. Ciertamente, muchos elementos se refieren a la *celebración* misma de la Pascua más que al acontecimiento del éxodo: el Cordero... Pero todo está relacionado.

consecuencia, Dios se aparta de su pueblo y lo entrega en manos de sus enemigos. Israel se arrepiente y grita a Yahvé. Y Yahvé le envía un salvador (3,9; 13,6), un juez, y por medio de él libera al pueblo de la opresión; luego vuelve Israel a pecar y el ciclo comienza de nuevo (Jue 2, 11-15). Esta teología de la historia, evidentemente muy elemental, manifiesta una cosa: *el nexo entre la conversión y la salvación*. La esclavitud es temporal, pero es consecuencia del pecado; la salvación es temporal, pero presupone la conversión»[19]. Hay efectivamente un nexo entre los bienes (temporales) prometidos y (la fidelidad a) la alianza; la ruptura de ésta acarrea unas pruebas muy duras. El perdón, la vuelta de la benevolencia suponen la conversión a Yahvé[20].

Los profetas, sobre todo los que esclarecieron con la luz de Dios el sentido de la destrucción de Jerusalén y del exilio, insistieron en esta conversión necesaria y, si bien es rara su formulación explícita, en el nexo existente entre la redención del pecado y la salvación[21]. Afirman la necesidad de la conversión para salvarse[22]. Pero el sentido de Dios y de su gracia libre hace comprender que la misma conversión es ya un don gratuito que precede al don de la salvación: «Yo os libraré de todas vuestras

[19] F. Dreyfus, *Les grandes lignes d'une théologie biblique du salut* (Groupe de Recherche et de Documentation pour la Prédication et l'Apostolat, documento núm. 23 [noviembre 1974] 7) ciclostil.

[20] Cf. J. J. Stamm, *Erlösen und Vergeben im Alten Testament. Eine begriffsgeschichtl. Untersuchung* (Berna 1940) 78-84; A. Hulsboch, *L'attente du salut d'après l'Ancien Testament:* «Irénikon» 27 (1954) 4-20, donde se expone el nexo entre comportamiento religioso y bienes terrenos.

[21] El salmo 130,8 (verbo *padah)* no es el único lugar; cf. Ez 36,29; 37,23 (verbo *yâsha').* Cf., desde el punto de vista real, Zac 13,1; Dn 9,24.

[22] Cf. Jr 4,14; 23,5-6 (perspectiva mesiánica); Is 59,20. Los salmos 24,3-5; 34,9 (salvación para los pobres); 50,23 (los corazones rectos); 85,10 (salmo posterior al exilio); 116,6 (los débiles); 119,155.166.174 (los que buscan la voluntad de Dios); 145,19. Cf. Job 22,30.

manchas»[23]. «Vuélvete a mí, porque yo te he rescatado» (Is 44,22). «¡Haznos retornar, Dios de nuestra salvación!» (Sal 85,5, posterior al exilio).

Perspectiva escatológica

Prueba, liberación o abandono implicaban, por parte de Dios, un juicio. Por otra parte, Israel había llegado a la idea de que las crisis sucesivas de su historia eran como los avances de una crisis final y radical, de un juicio final, que además habría de ser universal, puesto que Yahvé, creador y dueño de todas las cosas, ejercía un reinado universal. Aquél iba a ser el «Día de Yahvé»[24]. Joel, hacia el año 340 a. C., anuncia este día como un día de oscuridad y nubes *(Nacht und Nebel)*, un día de juicio temible (2,1-11; 3,4; 12s; cf. ya Is 66,15s). Con colores menos sombríos, el juicio universal se anuncia también en Sal 96 y 98. No habrá escapatoria (de salvamento: verbo *mâlât)* para los impíos[25]. Pero «todos los que invocaren el nombre de Yahvé se salvarán» (Jl 3,5), en que el «nombre», que designa a la persona con todo su poder, aparece como principio de salvación, como aparecerá luego en el Nuevo Testamento, aplicado a Jesucristo.

Una vez que la idea de la resurrección hubo calado en los espíritus, entró a formar parte de la imagen de la salvación de los justos, de la desdicha final, poco precisada, para los impíos; cf. Dn 12,2: «Muchos de los que duermen en el polvo despertarán; unos para vida eterna, otros para ignominia perpetua». Compárese con un texto posterior, de Alejandría (Sab 5,2s y 15), y más tarde con los apócrifos judíos y la enseñanza de los rabinos[26].

[23] Ez 36,29, con que finaliza el pasaje en que se promete la reunión y el corazón nuevo. Cf. Jr 4,4; 31,31-34.

[24] J. B. Colon: «Rev. Sciences Relig.» 10 (1930) 196ss; J. Bourke, *Le Jour de Yahvé dans Joël:* «Rev. Biblique» 66 (1959) 191-212.

[25] G. Fohrer, en ThWbNT VII, 981. Sobre los rescatados, confróntese *ibid.,* 979,43.

[26] Cf. G. Fohrer, 982-88. Sobre los avances de la idea de la resurrección en Israel, cf. A. Gelin, *Les idées maîtresses de l'Ancien Testament* (París 1948) 49-71.

DE LA ANTIGUA DISPOSICION A LA NUEVA: EL CANTICO DE ZACARIAS

En el enlace entre la antigua disposición y la nueva, mesiánica, aparece Juan Bautista. El cántico que con motivo de su nacimiento pone san Lucas en boca de su padre, Zacarías, recoge de manera notable los temas veterotestamentarios de la salvación (1,68-79). El Señor ha visitado a su pueblo, lo que recuerda Ex 3,16. Ha llevado a cabo su liberación, es decir, lo ha liberado del poder de sus enemigos (cf. 1,71; 2,38; 24,21) por una intervención de su potencia salvadora (imagen del cuerno) de carácter mesiánico («en la casa de David su siervo»)[27]. La salvación reviste el tono de victoria y liberación que advertíamos en el Antiguo Testamento: «Para salvarnos de nuestros enemigos y de la mano de todos los que nos odian». ¿De qué enemigos se trata? De los que han impedido al pueblo de Dios servirle libremente, en justicia y santidad, de los que Dios, recordando su alianza, ha liberado a sus fieles (cf. Sal 105,8s; todo el Sal 106 y el v. 45). ¿Habrá de ser Juan, el hijo de Zacarías, uno de estos salvadores? No, Juan no será personalmente un salvador, sino que, como «profeta del Altísimo», precederá al Señor para prepararle el camino. Zacarías no alude aquí a la función de «precursor» con respecto a Jesús, sino más bien a una función de profeta al servicio de Yahvé. Sus palabras repiten las mismas que Lucas atribuye al ángel del Señor mientras Zacarías quemaba el incienso en el templo (Lc 1,16-17). Pero aquí se precisa más la función profética de Juan: comunicar el conocimiento de la salvación (que consiste) en el perdón de los pecados (v. 77) y dirigir nuestros pasos por un camino de paz (v. 79).

La paz de que aquí se trata es la que Dios concede a

[27] Cf. W. Foerster, en ThWbNT III, 669. El fondo veterotestamentario de los relatos lucanos de la infancia es bien conocido; cf. R. Laurentin, *Structure et théologie de Luc I-II*: «Études Bibliques» (París 1957) especialmente 12-13, 14 n. 2, 101-4 (sobre el «cuerno de salvación», 125-26).

su pueblo, la bendición plenísima que le otorga. La noción de *shalôm* del Antiguo Testamento, que pasa a ser la *eirene* griega de los LXX y del Nuevo Testamento, significaba los bienes que proceden de Dios y que abarcan todo el ámbito de la vida [28]. No se ha equivocado la Biblia de Jerusalén al traducir muchas veces *shalôm* por «dicha» (cf. Is 45,7; 48,18; 54,13). Si Israel observa los mandamientos de Dios, su *shalôm* fluirá como un río (Is 48,18; 66,12). La Jerusalén restaurada tendrá por jefes *shalôm* y justicia (Is 60,17), porque ambas van unidas. Se entiende que la idea de *shalôm* se aproxime mucho a la de salvación; Von Rad y Foerster la traducen frecuentemente en alemán por *Heil,* y Conzelmann escribe: «El contenido de la salvación en el Nuevo Testamento puede ser definido por la paz» [29]. La preocupación por vivir en paz era en realidad un deseo de «estar a salvo».

La perspectiva del Cántico de Zacarías es decididamente mesiánica, al igual que la de los ángeles de la Navidad: «Paz en la tierra a los hombres que Dios ama» (Lc 2,14). El camino de la justicia y de la santidad conduce a la paz escatológica, que es sencillamente la salvación [30]. Esta paz o esta salvación se identifican también con la «vida», en el sentido bíblico-escatológico en que «vida» se opone a «muerte», no a la manera que permanecer en el ser se opone a dejar de ser, sino como se oponen dos formas de existencia, dos *Existenzweisen,* como dice W. Foerster [31]. En sentido bíblico, la muerte no es la cesación de la existencia, sino una de sus formas mutiladas y fallidas; la

[28] Cf. G. von Rad y W. Foerster, art. *eirene,* en ThWbNT II, 398-418. Ello no implica que la raíz *šlm* exprese la idea de totalidad, punto al que se opone G. Gerleman en «Zeitsch. f. Alttl. Wiss.» 85 (1973) 1-14.

[29] *Théologie du Nouveau Testament* (París y Ginebra 1969) 336. También se puede leer R. Coste, *Paix messianique et paix humaine:* «Nouv. Rev. Théol.» 95 (1973) 622-34.

[30] W. Foerster, *op. cit.,* 411, que remite a Lc 19,42 y 38b, advirtiendo que *sôteria* sustituye frecuentemente a *eirene;* por ejemplo, en Ap 12,18; 19,1.

[31] *Art. cit.,* 413. Cf. R. Bultmann, art. *zaô,* en ThWbNT II, 852 (AT), 864s (NT); la vida es siempre una vida *para...*

vida, por el contrario, es plenitud del ser y de la salud, integridad colmada del ser, totalidad y plenitud para el cuerpo y para el alma. Se advierte el interés que entraña esta interpretación para comprender lo que es la salvación.

II. NUEVO TESTAMENTO[32]

Un estudio estrictamente exegético debería seguir los diversos testimonios conforme a su orden de aparición: Pablo, los Sinópticos, Lucas y Hechos, Juan y Hebreos, Pastorales. Pondremos cuidado en no mezclar los distintos momentos. Sin embargo, nuestra perspectiva corresponde a una visión teológica de conjunto, para la que son válidos todos los escritos canónicos; por otra parte, los evangelios sinópticos, si bien son posteriores a san Pablo desde el punto de vista de su redacción, nos transmiten auténticamente un testimonio infinitamente valioso sobre lo que hizo y dijo Jesús en los días de su carne, cuyo conocimiento no le parece importante a Pablo. Por este motivo adquieren una cierta anterioridad.

JESUS ES MESIAS Y SALVADOR

Los relatos lucanos de la infancia, que proceden de una fuente original, indudablemente del círculo joánico y, a través de éste, de la madre de Jesús, ponen de relieve el alcance y la significación del nombre impuesto a Jesús por una intervención divina: «Concebirás y darás a luz un hijo y le pondrás de nombre Jesús, *Yeshua*» (Lc 1,31). Este nombre teóforo significaba «Yahvé salva». Es cierto que se trata de un nombre que otros habían llevado y

[32] Bibliografía: W. Foerster y G. Fohrer, citados *supra,* página 123, n. 2; «Lumière et Vie» (Lyon), núm. 15, *Jésus le Sauveur* (1954); núm. 36, *Le Rédempteur* (1958); núm. 72, *Christ notre Pâque* (1965); estudios de S. Lyonnet citados *infra.*

aún llevaban muchos. Pero en el caso de Jesús: 1.º, había sido impuesto de lo alto; tiene un significado en la historia de la salvación; 2.º, no carece de importancia el paralelo que establece R. Laurentin entre Lc 1,28-31 y Sof 3,15-17 [33], por el hecho de que entra en un extenso conjunto de textos en que se otorgan a Jesús o éste afirma y reivindica para sí los atributos de Yahvé-Salvador; 3.º, el relato paralelo de Mateo, centrado en José y no en María, preocupado por señalar las correspondencias con el Antiguo Testamento, nos da esta versión del mensaje transmitido por el ángel del Señor a José: «Porque la criatura que lleva en su seno viene del Espíritu Santo. Dará a luz un hijo, y le pondrás de nombre Jesús, *Yeshua,* porque él salvará a su pueblo de sus pecados» (Mt 1,20-21).

Jesús se presentó a sí mismo como salvador, bien a través de sus actos y sus gestos, bien a través de diversas declaraciones formales [34]. Con él ha llegado el reino de Dios (Mt 4,17); ya está actuando (cf. también Lc 17,21). Los milagros en que se manifestaba el poder divino eran como una irrupción del reino victorioso en la miseria de nuestro mundo; Jesús ha venido a salvar lo que se había perdido (Lc 4,18; 19,10; Mt 9,12). Jesús expulsa los demonios «con el dedo de Dios» [35]; es el vencedor de Satanás. Perdona los pecados [36] y reivindica el derecho de juzgar como rey; si bien rechaza una realeza de tipo temporal-político, mediante su título de Hijo del Hombre afirma que la victoria final le pertenece. Pero la logrará pasando por un «bautismo» y una muerte que serán principio de redención para la multitud (Mc 10,45; *lytron;* cf. también Mc 14,24; Mt 26,28; Lc 22,19-20: Jesús salvador por su vida ofrecida como rescate).

[33] *Structure et théologie de Luc I-II* (París 1957) 66-67, 68 y 124ss. Cf. también W. Foerster, artículo *Iesous,* en ThWbNT III, 284-94, que ofrece documentación sobre las demás atribuciones de este nombre, y justifica, contra diversas lucubraciones, la historicidad de Jesús de Nazaret.

[34] Cf. J. Giblet, *Jésus, Messie et Sauveur d'après les Évangiles Synoptiques:* «Lumière et Vie» 15 (1954) 45-82 (333-70).

[35] Cf. Mc 3,23-27; Mt 12,25-30; Lc 11,17-23.

[36] Cf. Mc 2,1-12; Mt 9,1-8; Lc 5,17-26.

La fe de los primeros discípulos y la predicación apostólica ostentan la marca de la experiencia pascual y de Pentecostés, en referencia a la persona de Jesús. El que había entregado su vida «por la multitud» y en obediencia al Padre había sido exaltado. Se había convertido en Señor. A su nombre de humillación, Yeshua, «Yahvé salva», habría que añadir en adelante un título de poder y de gloria: *Kyrios,* Señor (Flp 2,9-11). El término «salvador» se emplea relativamente poco en los textos más antiguos del Nuevo Testamento [37], pero la realidad que significa se halla presente por todas partes, y se expresa sobre todo en el título de *Kyrios,* Señor, que, por otra parte, aparece muchas veces unido al de Salvador: «Nuestra ciudad está en los cielos, de donde esperamos ardientemente como salvador al Señor Jesucristo, que transformará nuestro cuerpo miserable para conformarlo a su cuerpo glorioso, con esa fuerza que tiene para someterse todo el universo» (Flp 3,20-21). Los dos títulos de Salvador y Señor aparecen en muchas ocasiones asociados a lo largo de todo el Nuevo Testamento (cf. Lc 2,11; 1 Pe 1,1.11; 2,20; 3,2.18). «La comunidad apostólica confiesa al Cristo glorioso como su salvador celeste» [38].

Esta convicción de que Jesús, exaltado «a la derecha» de Dios, participa de su poder soberano sirvió para que el salmo 110 hiciera fortuna en el cristianismo antiguo y en la tradición litúrgica. El mismo Jesús se había aplicado las afirmaciones de este salmo entendido en sentido mesiánico (cf. Mc 12,35 par.; 14,62 par.). Por otra parte, «no hay indudablemente otro pasaje del Antiguo Testamento que haya sido citado tantas veces por los autores del Nuevo. Lo encontramos en Rom 8,34; 1 Cor 15,25; Col 3, 1; Ef 1,20; Heb 1,3; 8,1; 10,13; 1 Pe 3,22; Hch 2,34; 5,31; 7,55; Ap 3,21; Mt 22,44; 26,64; Mc 12,36; 14,62;

[37] G. Fohrer y W. Foerster, art. *sôter,* en ThWbNT VII, 1013-21; O. Cullmann, *Christologie du Nouveau Testament* (Neuchâtel-París 1958) 206-12.

[38] Cf. J. Schmitt, *Les sources et les thèmes de la naissante foi apostolique au Christ Sauveur:* «Lumière et Vie» 15 (1954) 21-44 (309-32).

16,19; Lc 20,42; 22,69. También lo encontramos en los Padres apostólicos: *1 Clem.*, 36,5, y *Bern.*, 12,10»[39].

El designio de Dios es coherente y sigue una trayectoria única. Yeshua sufrió y, una vez glorificado, se convierte en Señor para ser «Yahvé salva». Desde la anunciación a María había recibido este nombre para que fuese ya por siempre el único nombre por el que hemos de salvarnos (Hch 4,12). Ya es sabido que en la Biblia el nombre es la persona, y en especial la persona en cuanto que lleva en sí y despliega un poder[40]. Anunciar el nombre de Jesús equivalía a propagar la fe en él como Señor y Salvador, es decir, la buena noticia (evangelio) y la fe cristiana[41]. «El que invoque el nombre del Señor será salvado» (Hch 2,17-21; Jl 3,5; Rom 10,13; cf. Jn 20,31). Anuncio y fe se coronan con el bautismo en el nombre de Jesús o de las tres divinas personas[42]. Junto con el anuncio y después de él, los apóstoles hicieron «en el nombre de Jesús» lo que éste mismo había hecho: sanar (Hch 3,6.16), expulsar demonios (Hch 16,18; 19,13; Mc 16,17; Lc 9,49; 10,17), proclamar el perdón de los pecados (Hch 10,43; 1 Jn 2,12), la santificación y la justificación (1 Cor 6,11). En una palabra: este nombre, que significa la persona con todo su poder, al ser proclamado y aceptado en la fe, se convierte en medio de salvación.

Esta soteriología cristológica se desarrolla en san Pablo a través de una proclamación de Cristo crucificado (a propósito de esto, el salmo 22, próximo al espíritu de los

[39] O. Cullmann, *op. cit.*, 193. Cf. L. Cerfaux, *Jesucristo en san Pablo* (Bilbao 1963) 50, n. 58. W. Foerster, art. *Kyrios*, en ThWbNT III, 1088s; J. Schmitt, *art. cit.*, 331, n. 26.

[40] Cf. H. Bietenhard, art. *onoma*, en ThWbNT V, 242-83; A. M. Besnard, *Le mystère du Nom. Quiconque invoquera le nom du Seigneur sera sauvé, Joël 3,5* («Lectio Divina» 35; París 1962). Cf. Hch 4,7; 10,30.

[41] Cf. Hch 4,17; 5,26.40-41; 8,12; 9,15.27. Cf. también Lc 24,47; 3 Jn 7. Sobre «el Nombre» para hablar de Jesucristo, cf. J. Daniélou, *Théologie du judéo-christianisme* (París 1958) 199-216.

[42] Cf. Hch 2,38 con la nota de la Biblia de Jerusalén; 8,16; 10,48; 19,5. Fórmula trinitaria: Mt 28,19.

cánticos isaianos del Siervo, fue casi tan invocado en la Iglesia apostólica como el salmo 110, con respecto al cual expresaba el presupuesto necesario de la humillación) que, por su resurrección y exaltación, había recibido la condición de Señor; Cristo Jesús «ha sido establecido como Hijo de Dios con poder según el Espíritu de santidad, por su resurrección de entre los muertos» (Rom 1,4). Cristo, siempre vivo, actúa a través de su Espíritu. San Pablo emplea raras veces el título de *sôter,* pero lo conoce (cf. Flp 3,20; Ef 5,23). Este título, por el contrario, resulta frecuente en las Pastorales [43]. La confesión de fe ha adoptado ya ante todo un estilo dogmático.

Según la epístola a los Hebreos, Cristo, principio y fin de todas las cosas, verdadero Hijo de Dios, puede llevar a la gloria a un gran número de hijos por haber ofrecido, en su dolor, el sacrificio de su obediencia filial. De este modo ha pasado a ser el *archegos,* el jefe de nuestra salvación [44].

Los escritos joánicos afirman que el Padre ha enviado al Hijo como salvador del mundo (1 Jn 4,14; Jn 3,16-18; 4,42; 12,47). Característica de la teología joánica es esta nota de universalismo absoluto.

CONCIENCIA DE SALVADOR EN JESUS

Jesús es cabeza y principio de la salvación. Es nuestro Salvador. Pero ¿qué clase de Salvador? ¿Salvador de qué y cómo? Cuestión inmensa y delicada. Trataremos de

[43] «Nuestro Salvador», a veces «Dios nuestro Salvador»: Tit 1,3.4; 2,10.13; 3,4.6; 1 Tim 1,1; 2,3; 4,10; 2 Tim 1,10. Condiciones de la salvación: la fe (1 Tim 2,4) y el bautismo (Tit 3,5). Idea universal de la salvación: 1 Tim 4,10.

[44] Heb 2,10; 5,9. R. A. Greer, *The Captain of our Salvation. A Study in the Patristic Exegesis of Hebrew* («Beitr. z. Gesch. d. Bibl. Exegese» 15; Tubinga 1973). Este título de *archègos* aparece en la segunda carta atribuida a Clemente (20,5) y en la Pasión de los mártires de Lyon (ap. Eusebio, HE V, 2.3). Implica el doble matiz de autor y tipo; cf. J. Schmitt, *art. cit.,* 37 (325).

evitar el esquematismo. Sin embargo, por exclusivo deseo de claridad, presentaremos cada uno de los párrafos mediante un enunciado en forma de tesis.

1. *Jesús rechazó la perspectiva de un mesianismo temporal*[45]. *Su palabra y su acción, sin embargo, no dejaron de causar un impacto político.*

La época en que vivió Jesús, la que le precedió y la que siguió a su partida estuvieron llenas de movimientos de resistencia frente al poderío pagano y la ocupación romana. Desde que Israel se vio bajo la opresión de los paganos, empezaron a pulular los apocalipsis. Muchos de ellos anunciaban una victoria terrena del Mesías, preparación para el reinado trascendente de Dios; así, un Targum palestinense (sobre Gn 49,10), citado por M. Hengel, menos claramente un pasaje del salmo 17 de los *Salmos de Salomón,* el *Henoc* etiópico (48,10) y el libro III de la *Sibila;* después de Jesús, una parte del *Apocalipsis de Baruc* siríaco, el *Baruc* eslavo, la *Visión del Aguila* de *IV Esdras...*[46]. Es cierto que estos sueños políticos y nacionalistas estaban mezclados con otras representaciones más espirituales de un reinado trascendente de Dios, y que incluso aquellas mismas representaciones lo presuponían. Difuso, inestable, el tema del mesianismo nacionalista embargaba los espíritus. Bar Kochbá, el año 135, será considerado mesías por sus partidarios. Por la época

[45] Ya E. B. Allo, *Le scandale de Jésus* (París 1927) cap. sobre la tentación; O. Cullmann, *Dieu et César...* (Neuchâtel-París 1956); *Jésus et les révolutionnaires de son temps* (Neuchâtel-París 1970); J. Guillet, *Jésus et la politique:* «Rech. Sc. Relig.» 59 (1971) 531-44; J. M. Casciaro, *El mesianismo trascendente de Jesús ante la situación política de su tiempo* (Pamplona 1972); M. Hengel, *Jésus et la violence révolutionnaire* (París 1973); A. Birou, *Combat politique et Foi en Jésus-Christ* (París 1973).

[46] Cf. J. B. Colon, *arts. cits.:* «Rev. Sciences Relig.» 10 (1930) 370-415; 11 (1931) 27-70. Movimientos y acciones de resistencia violenta en tiempos de Jesús: M. Hengel, *op. cit.,* 80-91; espera de un Mesías-libertador nacionalista, pp. 91-96.

del evangelio el movimiento de los zelotas se mostraba muy activo. Contaba con partidarios entre los mismos discípulos de Jesús y hasta en el grupo de los Doce: Simón el zelota y probablemente Judas Iscariote. Hasta se ha pretendido ver en Jesús a un zelota, un revolucionario sociopolítico. En este sentido, algunas palabras de Jesús (Mt 10,34; 11,12; Lc 22,36) se interpretan como una invitación a la acción armada, y el episodio del templo, como una tentativa de apoderarse del templo y de su explanada [47]. ¿Acaso no estaba armado Pedro en el huerto de los Olivos (cf. Lc 22,49)? [48].

No cabe duda alguna de que los jefes de los judíos consiguieron presentar a Jesús ante el procurador Pilato como un peligroso adversario del poder romano, un cabecilla real o posible de una banda, un candidato a la jefatura de una revuelta [49]. En el evangelio se dice explícitamente que en una ocasión le pidieron las turbas que se pusiera a su frente como rey nacional (Jn 6,15); Bar Kochbá se arrogaría más tarde el título de «príncipe de Israel», pero Jesús se escabulló en aquella ocasión. Jesús había despertado la sospecha de que podría convertirse en jefe de una sublevación antirromana (cf. Jn 11,48). El triunfo popular del Domingo de Ramos pudo dar cierta verosimilitud a la acusación que los dirigentes judíos presentaron ante Pilato. Jesús, sin embargo, había elegido entrar en Jerusalén a lomos de un asno; la alusión a Zac 9,9-10 significaba la superación, el deseo de prescindir de los medios guerreros...

[47] R. Eisler, *Iesous Basileus ou Basileusas* (2 vols.; Heidelberg 1929-1930); S. G. F. Brandon, *Jesus and the Zealots* (Manchester 1967); hay toda una literatura de vulgarización; cf. M. Hengel, *op. cit.,* 14s.

[48] Se ha pretendido ver en él un zelota; «Bar Jona» no significaría «hijo de Juan», sino, a partir de una raíz acádica, ¡terrorista! Cf. O. Cullmann, *Dieu et César...*, 19.

[49] Los cuatro evangelios están concordes en cuanto a la acusación ante Pilato (Mt 27,11; Mc 15,2.9; Lc 23,2-3; Jn 18,33), las burlas de los soldados (Mt 27,29; Mc 15,18; Lc 23,37; Jn 19,3), el título colocado sobre la cruz del reo (Mt 27,37; Mc 15,26; Lc 23,38; Jn 19,19).

¿Por qué caminos llegó Jesús a la plena conciencia de su misión? En este sentido fueron capitales dos momentos estrechamente ligados entre sí: el bautismo y la tentación. Jesús se presenta a recibir el bautismo de Juan. En aquella ocasión escucha, a través de una voz del cielo, este mensaje: «Tú eres mi Hijo muy amado; en ti me he complacido» (Mc 1,11; Mt 3,17). Y Juan Bautista da testimonio: «El es el elegido de Dios» (Jn 1,34). A la voz acompañaba una visión del Espíritu Santo que descendió y permaneció sobre Jesús, como una alusión al texto que abre el primer cántico del Siervo en Is 42,1: «Mirad a mi siervo, a quien sostengo; mi elegido, a quien prefiero. Sobre él he puesto mi espíritu, para que traiga el derecho a las naciones»[50]. Este texto, citado con su continuación, es aplicado a Jesús por Mt 12,17-21. Podríamos preguntarnos por qué llama Jesús a su muerte «el bautismo con que tengo que ser bautizado» (Mc 10,38; cf. Lc 12,50), y ello en un contexto en que evoca al mismo tiempo formalmente su vocación de Siervo doliente (Mc 10,45). ¿No será porque su bautismo por Juan fue el momento privilegiado en que tomó conciencia plena de que tal era *su* vocación?

¿Habremos de atribuir a los poemas del Siervo una intención tan explícita como les supone A. Feuillet en el sentido de una salvación puramente religiosa de las almas, mediante el perdón de los pecados, y una exclusión expresa de todo cometido político?[51]. En todo caso no es dudoso que el Siervo es presentado como «dulce y humilde de corazón» y, en definitiva, como el que «paga por la multitud», el que se convierte, gracias a sus dolores, en «alianza del pueblo y luz de las naciones»; en una palabra: como un salvador-redentor que carga con los

[50] Cf. O. Cullmann, *Christologie du NT*, 60ss, donde (páginas 64-65) se aducen las razones para leer el sentido de «siervo de Dios» bajo el título de «cordero de Dios» que el Bautista atribuye a Jesús en el momento de su bautismo (Jn 1,29.36).

[51] Cf. A. Feuillet, *Le sacerdoce de Christ et de ses ministres...* (París 1972) 95-96, n. 13.

pecados de los demás. Este es el programa que Jesús ha adoptado.

Pero también hubo de sufrir la tentación (Mt 4,1-11; Lc 4,1-13). Los simpatizantes de una «teología política» interpretan este episodio en un sentido favorable a su opción: Jesús, al rechazar las tres tentaciones, se habría negado a «transformar las relaciones sociales descargando a los hombres de su condición de sujetos de esa transformación» [52]. Quizá sea éste el sentido subyacente, pero también se puede afirmar, desde otra perspectiva, que «la *tentación* de Jesús al comienzo de su ministerio... tiene un lugar y una importancia decisivos para dar a entender que este hombre Jesús ha captado ciertas posibilidades humanas en su vida y que las ha rechazado deliberadamente» [53]. Los tres episodios de esta tentación, a los que Jesús debió de hacer alusión en el curso de sus enseñanzas a los discípulos [54], apuntan a un mismo fin. La tentación se refiere al programa mesiánico, a la identidad de Jesús como «Cristo»: ¿qué habrá de ser, un Siervo o un Mesías de prestigio y poder? «Le mostró en un instante todos los reinos del mundo, y le dijo el diablo: 'Te daré todo este poderío y su gloria, porque me pertenecen, y yo los doy a quien quiero. Te pertenecerán con tal de que te postres delante de mí'». San Lucas concluye de este modo su relato: «Terminada toda tentación, el diablo se alejó de él hasta la ocasión (señalada)». Esta ocasión se presentará una primera vez cuando, al confesarle Pedro

[52] Tal es la interpretación de C. Duquoc, relacionada con su idea del «antimesianismo» de Jesús; cf. su *Christologie* II. *Le Messie* (París 1972) 346; *Libération et salut en Jésus-Christ*, en *Idéologies de libération et message du salut* (colección Cerdic; Estrasburgo 1973) 73-84 (80-81).

[53] A. Birou, *op. cit.* (n. 14), 29; P. Hoffmann, *Die Versuchungsgeschichte in den Logienquelle. Zur Auseinandersetzung der Judenchristen mit dem politischen Messianismus*: «Biblische Zeitsch.» 13 (1969) 207-23, demuestra que este relato fue, para la comunidad judeocristiana, una repulsa y una condenación de los movimientos políticos de liberación.

[54] J. Dupont, *L'origine du récit des tentations de Jésus*: «Rev. Biblique» 73 (1966) 58-76.

como «el Cristo» (= el Mesías), Jesús sospechará que allí se oculta una concepción temporal de un mesianismo fundado en el prestigio; entonces «empezó a explicar a sus discípulos que era preciso marchar a Jerusalén y padecer mucho» (Mt 16,21). «Pedro, entonces, amonestándole, le dijo: 'Líbrete (Dios), Señor, de que tal cosa te suceda'». Jesús reconoce en aquellas palabras el espíritu del Tentador. «Volviéndose, dijo a Pedro: '¡Quítate de mi vista, Satanás [déjame libre mi camino, que me lleva a Jerusalén]. Eres para mí un escándalo [una piedra en el camino, que hace tropezar], porque no piensas en lo de Dios, sino en lo humano'» (Mt 16,22-23; Mc 8,32b-33). San Lucas no recoge estas palabras. Para él, el momento señalado en que retornará el Tentador es el episodio del huerto y la agonía: «Pedid no caer en la tentación» (Lc 22,40). Para Jesús, la tentación sería pedir al Padre que pase lejos de él «esta copa». Pero su oración es: «Sin embargo, no mi voluntad, sino la tuya». La voluntad del Padre, su designio, al que tantas veces ha aplicado Jesús la expresión «*dei*, es preciso...», era que su Cristo fuese un Siervo doliente, rescate de una alianza mantenida y renovada a pesar del pecado, no Mesías guerrero, temporal, prestigioso, eficaz.

Un autor judío contemporáneo ha podido escribir que Jesús fue rechazado por Israel a causa no de una concepción totalmente externa y nacionalista del mesianismo, sino por el hecho de que los judíos rechazaban una pura salvación *de las almas* en medio de un mundo que permaneciera sin salvarse y sin cambiar en absoluto[55]. Esto

[55] Schalom Ben-Chorin, *Die Antwort des Jona...* (Hamburgo 1956) 99: «El judío está profundamente convencido de la pecaminosidad del mundo y no concibe que en esta atmósfera de pecaminosidad haya algún enclave sustraído a la salvación. La idea de un alma salvada en un mundo sin salvar es para él radicalmente extraña e incompatible con su misma existencia. Aquí, y no en la concepción puramente externa y nacional del mesianismo, radica la verdadera causa de que Israel rechazara a Jesús». Antes (p. 113) nos hemos referido a la anécdota significativa del rabino, frecuentemente citada por los autores judíos; cf. K. Stern, *Le Buisson ardent* (París 1951) 183;

nos lleva directamente al núcleo del problema que deseamos tratar en este libro.

Cuando Jesús recibió la confesión de fe de Pedro, «Tú eres el Mesías», y comenzó a hablar a sus discípulos de los sufrimientos que le aguardaban, les manifestó, según Marcos, «que *el Hijo del Hombre* debe sufrir mucho» (Mc 8,31; cf. 9,31; 10,33; Lc 9,32). Jesús se designa a sí mismo como «el Hijo del Hombre»[56]. Los Sinópticos ponen continuamente esta expresión (69 veces) en su boca. Evidentemente está tomada de Daniel (7,13ss), pero también de la versión etiópica de *Henoc,* donde se trata de un personaje celeste, preexistente al lado de Dios, y que saldrá vencedor para el triunfo de los «santos». Este es el cometido como Hijo del Hombre que Jesús reivindicó, al hablar de su venida en gloria (Mt 24,27.37s; Mc 3,38; Lc 17,22s) o ante el sumo sacerdote en el curso de su interrogatorio (Mc 24,62 par.). El tema del Hijo del Hombre implica en el evangelio, por tanto, una doble referencia: por una parte, al sufrimiento redentor *(supra*

A. Schwartz-Bart, *Le dernier des justes* (París 1959) 14. Confróntese también Schalom Ben-Chorin, *Jüdische Fragen um Jesus Christus,* en *Juden-Christen-Deutsche,* cit. por H. Küng en *La Iglesia,* C.I.4; Martin Buber, cit. por St. Neill, *Foi chrétienne et autres croyances* (París 1965) 51. Cf. también A. Néher, *L'exil de la Parole. Du silence biblique au silence d'Auschwitz* (París 1970) 205.

[56] Entre los numerosísimos estudios dedicados a la noción de «Hijo del Hombre» citaremos únicamente O. Cullmann, *Christologie du NT,* 118-66; J. Jeremias, *Jesus als Weltvollender* (Gütersloh 1930) 53-57; A. Feuillet, *Le discours de Jésus sur la ruine du Temple:* «Rev. Biblique» 56 (1949) 61-92. Sólo conozco los títulos de W. Bracht, *Der Menschensohn. Eine Untersuchung zum Bedeutungswandel u. zur Geschichte der Auslegung u. der Erforschung des ntl. Begriffs* (Leiden 1974) y H. E. Tödt, *Der Menschensohn in der synoptischen Überlieferung* (Gütersloh 1959 y [2]1963), con la recensión de J. M. van Cangh: «Rev. Théolog. de Louvain» 1 (1970) 447-52; según Tödt, la atribución de este título a Jesús durante su vida terrena habría sido obra de la comunidad primitiva, pero sobre la base del nexo, establecido por el mismo Jesús, entre su persona y el Hijo del Hombre escatológico-celeste.

y Mc 10,45), y por otra, a la gloria celestial. O. Cullmann concluye: «Jesús expresó mediante el título de 'Hijo del Hombre' su convicción de que había de llevar a cabo la obra del hombre celeste. Y esto de dos maneras: por una parte, al final de los tiempos en la gloria, conforme a las expectativas de ciertos medios judíos; por otra, en la humillación de encarnarse en el seno de una humanidad pecadora (idea que era extraña a todas las concepciones anteriores del 'Hijo del Hombre')» [57].

El Hijo del Hombre entregado a la humillación y al dolor es también, por consiguiente, un soberano. Pero su reinado se ejerce sobre los santos, y el momento triunfal de su victoria es escatológico. «Mi reino no es de este mundo... Yo he venido al mundo para dar testimonio de la verdad» (Jn 18,36-37).

Y, sin embargo, las palabras, el comportamiento y los actos de Jesús, pero sobre todo sus palabras dirigidas a Pilato tenían un alcance político. Se alzaban como una crítica de todos los valores temporales que pretendían imponerse de manera absoluta: el dinero, «el dinero injusto» (Lc 16,9.11) que, como Mammón, es la antítesis de Dios (Mt 6,24; Lc 16,13), la riqueza que constituye un peso muerto (Mt 19,16-26 par.; Lc 6,24-25; 12,13-21; 16,19-31); la autoridad política, no sólo en los casos en que pretende atribuirse lo que pertenece a Dios (sentido de Mc 12,17 par.), sino en sus mismas aspiraciones de poder y en sus exigencias de que además se le dé la razón (Mc 10,42 par.; Lc 22,25). Jesús habló de Herodes Antipas como de un viejo zorro (Lc 13,32). Se enfrentó con sus críticas sin compromiso con los fariseos, los escribas y los legistas, que eran las autoridades judías del momento (Mt 23,6-7; Lc 11,42-52; 18,9ss; 20,46-47; etc.). Jesús relativizó, es decir, subordinó radicalmente al bien del hombre y a una auténtica caridad las instituciones cultuales y legales del judaísmo, especialmente el sábado; anunció además la ruina del templo. Superó y hasta declaró invertidas las divisiones sociales, la inclusión de determinados hombres y mujeres en categorías despreciadas,

[57] *Op. cit.*, 141.

excluidas de la vida social; combatió contra todo *apartheid;* de ello hablaremos más adelante. No podemos por menos de recordar a Marx cuando hablaba de «derrocar todas las situaciones que hacen del hombre un ser humillado, esclavo, abandonado y despreciable» [58]. Pero Jesús no adoptó ni un programa ni un movimiento de revolución política. Ni siquiera se interesó por la reforma social en sí. Al mismo tiempo, el Nuevo Testamento proclama el deber de respetar las autoridades políticas legítimas [59].

2. *Jesús salva del pecado, de la cólera de Dios y, escatológicamente, de la muerte.*

La salvación plena es escatológica. Como ya hemos visto, los profetas ligaban esta salvación a un juicio, y anunciaban un «Día de Yahvé» que habría de consistir en la auténtica victoria de Dios y en la auténtica salvación de sus fieles. La revelación judeocristiana es promesa, el evangelio es promesa. La plena revelación de lo que es el Dios vivo, de su bondad y de su poder, se sitúa en el futuro: «Yo seré el que seré» (Ex 3,14); «El es, él era y él viene» (Ap 1,8). Es éste un rasgo que diferencia al misterio cristiano de los misterios paganos de salvación. Estos consistían en un conocimiento de la estructura íntima y misteriosa de las cosas, pero se trataba de algo que ya estaba ahí presente. La salvación cristiana es algo que se espera, si bien es cierto que ya está adquirida [60].

[58] *Critique de la Philosophie du Droit de Hegel,* en Marx y Engels, *Sur la religion* (París 1960) 50.

[59] Cf. Rom 13,1-7; 1 Pe 2,13-15; 1 Tim 2,1-2; Tit 3,1; confróntese también Mt 22,16-21; Jn 18,36.

[60] Cf. el gran texto de Lutero sobre la *expectatio creaturae:* «San Pablo habla de las cosas de un modo completamente distinto que los filósofos y los metafísicos. En efecto, los filósofos se anegan de tal modo en la consideración del ser presente de las cosas que especulan únicamente sobre las esencias y las cualidades. San Pablo, por el contrario, aparta nuestros ojos de la consideración de las cosas presentes, de su esencia y de sus accidentes, y los dirige sobre aquello que están llamadas

Para san Pablo se trata de ser salvado en el día del Señor (1 Cor 5,15; cf. 3,15), y lo mismo esperan Judas (versículo 6) y Santiago (4,12; 5,20) para el día del juicio. Lo que importa, dice san Pablo, es salvarse de la cólera de Dios (1 Tes 1,10; 5,9; Rom 5,9). Tenemos aquí un dato que nos resulta muy difícil de comprender, no sólo a causa de su antropomorfismo, sino porque el término «cólera» no significa exactamente lo mismo que nosotros entendemos por tal[61]. En la Biblia designa algo que en Dios responde al pecado del hombre y que conduce al hombre a ser rechazado y condenarse. Si vale hablar en estos términos, es la justicia vindicativa de Dios. Pero lo que la Escritura llama simplemente «la justicia (de Dios)» es la fidelidad para consigo mismo de un Dios que es misericordia, amor y, en una palabra, «gracia»[62].

Los tesalonicenses se han convertido «para servir al Dios vivo y verdadero y aguardar la vuelta desde el cielo de su Hijo, al que resucitó de la muerte, de Jesús, el que nos libra del castigo que viene» (1 Tes 1,10).

«Dios no nos ha destinado al castigo (cólera), sino a obtener la salvación por medio de nuestro Señor Jesucristo; él murió por nosotros para que, despiertos o dormidos, vivamos con él» (5,9-10).

«... porque si, cuando éramos enemigos, la muerte de

a ser. No nombra la *esencia* o la *operación* de la criatura, su *pasión* o su *movimiento*. Por el contrario, creando una admirable expresión, absolutamente teológica, habla del *anhelo de la criatura*. De este modo, así que el espíritu oye que la criatura anhela, se pone en tensión y a la búsqueda no de la criatura misma, sino de lo que ésta anhela; cf. *Vorlesung über den Römerbrief* II (Ed. Ficker) 198-99 (W. LVI, 371-72).

[61] Cf. artículo *orge,* en ThWbNT V, 382-450; cólera de Dios en el AT: J. Fichtner, 394-410; en el NT: G. Stählin, 424-48; S. Lyonnet, *La soteriología paulina,* en *Introducción a la Biblia* II (Barcelona 1965) 746-87; G. H. C. MacGregor, *The concept of Wrath of God in the New Testament:* «New Testament Studies» 7 (1960-61) 101-9.

[62] Cf. Rom 1,16-17. En el AT, «salvar» equivale muchas veces, para Dios, a «revelar su justicia»; cf. Sal 31,16; 40, 10-12; 98,2-3; Is 51,5; 56,1.

su Hijo nos reconcilió con Dios, mucho más, una vez reconciliados, nos salvará su vida. Pues ahora que Dios nos ha rehabilitado por la sangre de Cristo, con mayor razón nos salvará por él del castigo» (Rom 5,8-9).

Estos textos, que podríamos corroborar con muchísimos otros, expresan perfectamente la concepción paulina de la salvación. Los evangelios no insisten tanto en la «cólera» de Dios, excepto en el caso de Juan Bautista, que ve al Mesías como introductor del juicio (Mt 3,7; Lc 3,7). Pero hablan del juicio final y de la eventualidad de sufrir entonces la maldición. Pues hay, en efecto, algunos que se pierden y perecerán (Rom 1,32; 2,12; 1 Cor 1,18; 8,11; 2 Cor 4,3). Cuando se pasa de los evangelios a san Pablo, se pasa también de los relatos de curación o de reintegración de los excluidos a una soteriología de la salvación por la fe en Jesús crucificado y resucitado [63]; los temas pecado-gracia ocupan mayor espacio, así como el de la victoria del Cristo-Señor sobre las «potencias». Finalmente, el *coram Deo* de san Pablo le hace más sensible a lo que hoy llamamos «liberación» (humana); confróntese 1 Cor 7,20-24.

La salvación ya está adquirida. Hemos sido liberados y rescatados por Cristo, sobre todo por su Pascua, muerte y resurrección. Si la salvación resulta una realidad complicada, aún lo es más la redención. Se entiende que haya diversos enfoques teológicos de la misma [64] y ninguna formulación dogmática. Llamamos a Jesús «el Salvador», confesamos que él nos ha «rescatado». ¿Qué quiere decir esto? La Escritura atribuye diversos matices a estos términos [65]. Al fondo veterotestamentario, dominado por la

[63] Idea, por lo demás, anterior a Pablo, que la había *recibido;* cf. 1 Cor 15,3; Flp 2,7ss.

[64] A nivel de los Padres, cf. H. E. W. Turner, *Jésus le Sauveur. Essai sur la doctrine patristique de la Rédemption* (París 1965). La síntesis de santo Tomás de Aquino no es reducible a la interpretación de san Anselmo.

[65] Mientras que O. Procksch y F. Büchsel insisten en el aspecto de rescate (cf. artículo *lyô, lytron, lytrôsis,* en ThWbNT IV, 337-59), y O. Cullmann en la de sustitución vicaria *(Christologie. Le Salut dans l'Histoire* [Neuchâtel-París 1966]),

experiencia de la liberación de dos cautiverios, el de Egipto y el de Babilonia[66], se añaden las aportaciones propias de la encarnación del Hijo de Dios venido en forma de esclavo, obediente hasta morir sobre una cruz, resucitado, exaltado, hecho Señor y espíritu vivificante. Tanto en el Antiguo Testamento como en el Nuevo, Dios (Jesús) no libera ni «rescata» sino para que Israel pueda ser su pueblo. Ya lo hemos visto: Yahvé liberó a su pueblo de Egipto *para* conducirlo a la alianza del Sinaí, para que fuese *su* pueblo (*supra,* p. 126; cf. Ex 6,6-7; 19,4-6). El rescate es más bien «adquisición». La sangre del sacrificio tiene ciertamente un cometido de satisfacción, de propiciación, porque la alianza se establece con pecadores e implica ante todo el perdón de los pecados[67]. Jesús fue anunciado como el que salvaría a su pueblo de sus pecados (Mt 1,21; cf. Lc 1,77; Jn 1,29). En él fue vencido el pecado y nosotros tenemos nuestra redención,

S. Lyonnet (estudio cit. en la n. 30 y *Conception paulinienne de la Rédemption:* «Lumière et Vie» 36 [1958] 35-55) propone una síntesis de los diferentes aspectos de este misterio, bajo el signo de una alianza, de un retorno del hombre a Dios o, dicho con pocas palabras, lo que los ingleses llaman *atonement.* De hecho, hay numerosos estudios ingleses bajo este título; así, J. K. Mozley, *The doctrine of Atonement* (Londres 1915); L. S. Thornton, *The Doctrine of the Atonement* (1937).

[66] Redención, rescate fue la liberación de la esclavitud en Egipto: Ex 6,6; 25,7.23; 1 Cr 17,21; Neh 1,10; Sal 77,16; 78,42; 106,10. Redención y liberaciones bajo los Jueces: Sal 136,24. Convicción general de que Yahvé ha rescatado a Israel (verbo *padah*): Sal 25,22; 44,27; 74,2; 130,8. Dios es el *goel,* el libertador de su pueblo oprimido: Jr 50,34; Sal 19,15; 78,35; Is 41,14; 43,14; 44,6.24; 47,4; 48,17; 59,20. A todo ello hay que añadir, en el Isaías del exilio, las expresiones verbales de la misma idea: 43,1; 44,22; 52,3; 62,12; 63,9 (en los LXX, verbo *lytrousthai);* 48,20; 49,7.26; 51,10; 59,9 54,5.8 (en los LXX, verbo *rhuesthai).* En Isaías desaparece la idea de «rescate»; Israel es redimido por un puro acto de gracia, una gracia de ese Dios al que pertenecen todos los pueblos.

[67] De esto hablan frecuentemente los profetas que anuncian el castigo y el perdón: Miq 7,18-19; Jr 31,34; Ez 16,63; 36, 25s; Is 44,22; Sal 130,8 *(De profundis).*

el perdón de nuestros pecados [68]. Esto es lo que, a su modo, expresa el término «rescate» *(lytron, antilytron),* que Jesús se aplicó a sí mismo en el acto de dar su vida por los hombres (Mt 20,28; Mc 10,45; cf. 1 Tim 2,6). Pero, aparte de que no dice *a quién* se entrega este rescate (¿a Dios?, ¿al demonio?), aparte de que «por los hombres» significa «en su beneficio» más que «en su lugar» [69], esta expresión desempeña un cometido análogo al de «cólera de Dios» de que antes nos hemos ocupado. Lo importante es lo que *en nosotros* responde a todo esto. Eso es precisamente lo que expresa la epístola a Tito: «Porque el favor de Dios se hizo visible, trayendo la salvación para todos los hombres; nos enseñó... a vivir en este mundo... aguardando la dicha que esperamos: la venida de Jesucristo, gloria del gran Dios y Salvador nuestro, *del que se entregó por nosotros, para rescatarnos de toda clase de maldad y purificarse un pueblo elegido,* entregado a hacer el bien» (2,11-14); cf. Ef 5,25-26. La redención es, por consiguiente, adquisición para Dios, con

[68] Col 1,14; Rom 3,24-25: «Rehabilitados por la generosidad de Dios, mediante el rescate presente en Cristo Jesús; Dios nos lo ha puesto delante como lugar donde, por medio de la fe, se expían los pecados con su propia sangre»; 8,1ss: «Ahora no pesa condena alguna sobre los que están unidos a Cristo Jesús, pues, por la unión con Cristo Jesús, el régimen del Espíritu de la vida te ha liberado del régimen del pecado y de la muerte»; cf. 1 Cor 15,3.

[69] La exégesis conoce este sentido de *hyper* con genitivo (confróntese S. Lyonnet, E. Druwé), aunque el significado de «sustitución vicaria», defendido por E. Percy, O. Cullmann, G. Lindeskog y la «escuela sueca» no pueda ser totalmente descartado. Aun reconociendo que aquí aflora el matiz de «en lugar de», H. Riesenfeld (ThWbNT VIII, 510-18) da como fundamental el sentido de «en beneficio de». Pero se trata de una sustitución que, por parte de Cristo, es una representación (él es el *archegos* de nuestra salvación; cf. *supra,* n. 13), capitalidad, y, por parte nuestra, solidaridad, comunicación. El paralelo perfecto de este planteamiento es la doctrina de la justificación; ésta depende en absoluto de Cristo, pero el Concilio de Trento habla de ella en términos de unión a Cristo y, en definitiva, de incorporación a él.

vistas a establecer una alianza con el Dios santo, de un pueblo compuesto por pecadores. Esta es la «nueva alianza en mi sangre» (Lc 22,20; 1 Cor 11,25), sangre derramada para el perdón de los pecados (Mt 26,28), pero derramada por amor, en virtud de la obediencia al Padre por amor, y de un amor gratuito hacia los hombres, que es el alma y la verdadera sustancia del sacrificio de Jesús: «Aquí estoy para hacer tu voluntad» (Heb 10,7.9; cf. Jn 6,38; 14,30; Mc 14,36 par.). «No somos nosotros los que hemos amado a Dios, sino que él nos amó y envió a su Hijo como víctima de propiciación por nuestros pecados» (1 Jn 4,10; cf. Rom 5,8).

En una palabra: la realidad de una adquisición onerosa por el sacrificio y la sangre ha de verse en el alcance total de la redención, que es restauración y renovación *(mirabilius reformasti)* de la alianza, es decir, de la unión del hombre, pecador y carnal, con el Dios santísimo. Esto es lo que se desprende de los textos de san Pablo cuando se toman en conjunto y en síntesis, una síntesis que llevan a cabo expresamente las epístolas de la cautividad (cf. Ef 2,4-6.13; Col 1,12-14.18ss)[70].

Pero además hemos de ser salvados *de algo,* rescatados o adquiridos *para algo.* La salvación significa siempre salvarse de un peligro, de una situación angustiosa. Se trata de una liberación del pecado y de su esclavitud, de la «carne», que es su ámbito propio, y de la muerte, que

[70] Se podría ampliar este trabajo leyendo F. X. Durrwell, *La resurrección de Jesús, misterio de salvación* (Barcelona 1962); L. Cerfaux, *Jesucristo en san Pablo* (Bilbao 1963); P. Lehmann, *Deliverance and Fulfillment. The Biblical view of Salvation:* «Interpretation» (oct. 1951) 387-400; S. Lyonnet, *op. cit., supra,* n. 34, y *La valeur sotériologique de la résurrection du Christ selon saint Paul:* «Gregorianum» 39 (1958) 295-318; íd., art. *Redención,* en *Vocabulario de teología bíblica* (Barcelona 1973) 757ss; F. Holtz, *La valeur sotériologique de la résurrection du Christ selon saint Thomas:* «Ephem. Theol. Lovan.» 29 (1953) 609-45; A. M. Roguet, *L'unité du Corps mystique dans la charité, «res sacramenti» de l'Eucharistie:* «La Maison-Dieu» 24 (1950) 20-45; J. Galot, *La Rédemption, mystère d'alliance* (DDB 1965).

es, en fin, su «salario» (Rom 6,23), la muerte conforme a la noción que de ella tiene la Biblia, es decir, una forma de existencia privada de verdad, cuyo signo es la muerte corporal o física (cf. Rom 5,12)[71]. Lo contrario de esa muerte es precisamente la salvación, una forma de existencia plena y verdadera. Cristo nos libera del pecado, cuyo perdón ha obtenido, y de la muerte, no sólo la muerte de nuestras almas, sino también la de nuestros cuerpos, destinados a la resurrección (2 Tim 1,10; Heb 2, 14-15); Cristo es el «primogénito de entre los muertos» (Col 1,18; Ap 1,5). Al final, todo el mundo entrará en la gloria y en la libertad de los hijos de Dios. Hay aquí una afirmación tan importante que le consagraremos un párrafo especial[72]. Ahora bien, se ha prometido a los hombres salvados que accederán a una condición conforme a la de Cristo glorioso (2 Tes 2,14; Rom 8,19.29; Col 1, 27; 3,3). *Para* esto somos liberados de la esclavitud del demonio y de sus agentes, el pecado y la muerte.

La redención está realizada en cuanto a su principio, pero está aún por realizar en cuanto a la plenitud de sus efectos. Dice san Pablo que esperamos aún la redención de nuestros cuerpos (Rom 8,23). Cristo es Salvador siempre y día tras día. Sería insuficiente decir tan sólo que *lo ha sido*. Ello equivaldría, por otra parte, a concebir la salvación como una especie de tesoro material ya adquirido, un capital depositado en un cofre cuyas llaves estarían en poder de los sacerdotes («la Iglesia»). Jesús salva a través de toda la historia, y su salvación, su redención no estarán concluidas sino al final. De ahí que la Escri-

[71] Cf. R. Bultmann, art. *thanatos,* en ThWbNT II, 14ss; ídem, *zôè,* en *ibíd.,* II, 864; H. Schlier, *eleutheros,* en *ibíd.,* II, 499; W. Foerster, *eirene,* en *ibíd.,* II, 412. La muerte, al igual que el pecado, es lo contrario de Dios.

[72] No podemos ni debemos tratar de *imaginarnos* la forma que adoptará concretamente el mundo escatológico. Pero podemos decir, con santo Tomás de Aquino, que recibirá una condición conforme y consonante con la de los hijos de Dios, hombres transfigurados, porque el mundo es su *habitatio;* confróntese *C. Gent.* IV, 86 y 97; Suppl. (= *Sent.*) q. 74 a. 4 y q. 91 a. 1.

tura se refiera a la salvación unas veces en futuro y otras en presente, como algo que se va acercando y que se prepara aquí en la tierra [73]. La «nueva creación ya está en marcha» [74]. La vida cristiana consiste en avanzar hacia un más allá que empieza aquí.

Nosotros nos aplicamos y nos aseguramos esta salvación por la fe. En los evangelios, las curaciones, para las que se usa el verbo *sôzô*, están condicionadas siempre por la fe [75]. La salvación, en el sentido teológico pleno, se otorga sobre la base de la fe [76]. Esto significa que la fe establece este contacto, esta continuidad, esta comunicación que permiten hacer que redunde en beneficio nuestro la potencia salvífica que hay en Jesucristo.

3. *La acción de Jesús Salvador y, por consiguiente el panorama de su salvación, implica unas curaciones corporales y la restauración de relaciones auténticas y fraternales entre todos los hombres.*

A) Jesús salva al sanar a los hombres.

Como ya hemos visto, «la idea de salvación se expresa en hebreo mediante todo un conjunto de raíces que remiten a la misma experiencia fundamental: ser salvado equivale a verse libre de un peligro en el que se estaba a punto de perecer. Conforme a la naturaleza de ese peligro, el acto de salvar se incluirá en la categoría de la

[73] Futuro (escatológico): Rom 8,20-25; 10,9; 2 Tes 2,10.13; Flp 1,28; 1 Pe 1,5; 2,2 *(eis sôterian);* Hch 2,21. Que se aproxima: Rom 13,11-12a. Ya adquirido: Rom 11,11. Que se prepara aquí en la tierra: 1 Cor 1,18 (verbo en participio pasivo); 2 Cor 2,15 *(ídem);* 1 Tes 5,8; Flp 2,12.

[74] Cf. F. Hahn, *Siehe, jetzt ist der Tag des Heils. Neuschöpfung und Versöhnung nach 2 Kor. 5,14-6,2:* «Evangelische Theologie» 33 (1973/3) 244-53.

[75] Cf. Mt 8,13; 9,2 par.; 9,22 par.; 9,28-29; 15,28; Mc 5, 36 par.; 10,52 par.; Lc 17,19.

[76] Lc 7,50; 8,12; Mc 16,16; Rom 3,25; 5,1-2; 10,9.13; Ef 2,8. Incluso Santiago: Sant 1,21; sin embargo, cf. 2,14ss. En Hch 3,16, salvación y curación aparecen unidas conjuntamente a la fe.

protección, la liberación, el rescate, la curación, mientras que la salvación pertenecerá a la categoría de la victoria, la vida, la paz...»[77], la salud.

De hecho, ¿qué significan tantas curaciones realizadas por Jesús, a las que los evangelios sinópticos aplican dieciocho veces la palabra «salvar», con respecto al título de Salvador que damos a Cristo y a la verdad de lo que nosotros llamamos «salvación»? Tomaremos como hilo conductor el Evangelio de Marcos[78].

Jesús empezó en seguida a curar enfermos y posesos. En una sinagoga, en sábado, se encuentra ante un hombre que tiene una mano seca. Sabiendo que era espiado para acusarle si realizaba una curación, dijo: «¿Qué está permitido en sábado: hacer el bien o hacer el mal, salvar a

[77] C. Lesquivit y P. Grelot, *Salvación,* en *Vocabulario de teología bíblica* (Barcelona 1973) 825ss.

[78] Después de redactar el presente capítulo ha llegado a nuestro conocimiento el artículo de C. Burger *Jesu Taten nach Matthäus 8 und 9:* «Zeitsch. f. Theol. u. Kirche» 70 (1973) 272-87. Aporta a nuestro estudio una nueva y muy notable ilustración. Sabido es —como se admite desde hace tiempo y ya ha sido demostrado muchas veces— que el Evangelio de Mateo es escatológico. Su final es significativo. Las palabras y gestos de Jesús que se nos transmiten fundan la existencia de la Iglesia y trazan los rasgos de su vida, al mismo tiempo que dan cumplimiento a las profecías. Christoph Burger, de Tubinga, lo demuestra en especial por lo que se refiere a los capítulos 8 y 9 de san Mateo. Después de haber agrupado las enseñanzas fundamentales de Jesús en los capítulos 5 a 7, Mateo reúne aquí un conjunto de diez milagros significativos. Afectan a los marginados y excluidos, a los que están lejos (un leproso, el siervo del centurión, endemoniados gadarenos), a los que no tienen ni crédito ni derechos, a los pecadores. Mateo mezcla con todo ello unas enseñanzas acerca de la vida de la comunidad formada por los discípulos de Jesús: renuncia a la comodidad, prontitud para dejarlo todo por amor al reino, confianza en Jesús, etc. Los discípulos recibirán esta nueva vida (resurrección de la hija de un jefe), una nueva visión (curación de dos ciegos), una nueva palabra (curación de un mudo). De esta forma aparece la Iglesia trabajando por la reintegración de los marginados, por la curación de los hombres, por la instauración de una esperanza de renovación profunda.

uno o matarlo?» (Mc 3,4: *psychen sôsai,* como Lc 6,9; Mt 12,10a: *therapeuein).* Jesús cura al enfermo.

Antes de la curación de la hemorroísa pone Marcos la del endemoniado geraseno (5,1-20). En este caso, ni Marcos ni Mateo emplean el verbo *sôzô;* Lucas, en cambio, lo hace (8,36: *esôthe).* Jesús atraviesa el lago. En la otra orilla, un jefe de sinagoga, llamado Jairo, cae a sus pies: «Mi niña está en las últimas; ven a aplicarle las manos para que se cure y viva» (Mc 5,23: *ina sôthe kai zese).* Jesús se pone en camino. Entonces, una mujer, que padecía un flujo de sangre, se abre paso hasta él a través de la multitud: «Con que le toque aunque sea la ropa, me curo» (Mc 5,28; Mt 9,21: *sôthesomai).* La mujer le toca y se cura. Jesús pregunta: «¿Quién me ha tocado?». La multitud le apretujaba por todas partes, pero sólo aquella mujer le había tocado en sentido pleno; con Jesús se establece comunicación y contacto mediante la fe. Pero, viendo a la mujer confusa y echada a sus pies, le dice: «Tu fe te ha salvado» (5,34 par.: *He pistis sou sesôken se).* Entre tanto, la hija de Jairo ya ha muerto. ¿Para qué seguir molestando a Jesús? Pero éste dice al padre de la niña: «No temas: basta que tengas fe y se salvará» (Lc 8, 50: *Me phobou. Monon pisteuson kai sôthesetai).*

«Donde llegaba, fueran aldeas, pueblos o cortijos, colocaban a los enfermos en la calle y le rogaban que les dejase tocar siquiera el borde de su manto; y todos los que lo tocaban obtenían la salud *(esôzonto)»* (Mc 6,56; Mt 14,36 tiene el verbo *diasôzô,* «quedar fuera de peligro, salir de una prueba»). El mismo verbo aparece en labios de los notables judíos que recomiendan a Jesús el hijo del centurión de Cafarnaún (Lc 7,3). También Bartimeo, el ciego de Jericó, exclamará: «¡Jesús, hijo de David, ten piedad de mí!». Jesús, al curarlo, le dice las mismas palabras que a la mujer aquejada de flujo de sangre: «Tu fe te ha salvado» (Mc 10,52; Lc 18,42). También son éstas las palabras que Jesús dice al décimo de los leprosos curados en el camino hacia Jerusalén, aquel samaritano que fue el único en volver a dar las gracias (Lc 17,19). Las mismas palabras se repiten a la pecadora pública, a la que, en respuesta al amor de que

ha dado pruebas, se le perdonan sus pecados (Lc 7,50).

La curación, que es una salida de la prueba o del peligro en que consiste la salvación, aparece siempre ligada a la fe, la fe del ministro de Dios (cf. Hch 4,9; Sant 5,15), la fe del enfermo en su curación (cf. Hch 14,9). Siempre también aparece el verbo *sôzein.*

El hecho de que se emplee este verbo no tendría, por sí solo, el alcance que nosotros atribuimos a estos textos. Con ello se demostraría únicamente que *sôzein* significa también «curar». Lo importante es que Jesús, Yeshoua, que ha venido para salvar lo que estaba perdido (Lc 19, 10: *sosai),* haya cumplido esta misión curando. Su ministerio de curación se extiende mucho más allá de los episodios en que aparece el verbo *sôzein*[79]. Esto significa que en la misión de Jesús entran también la salud o la integridad de todo el hombre, y que este mismo panorama abarca la salvación cristiana. El mensaje del reino de Dios interesa también al cuerpo[80]. Pero el cuerpo, para la Biblia, es el hombre entero en su manifestación sensible.

[79] Cf. la sinopsis de Boismard-Benoit:
En Nazaret: Mc 6,5.
Un endemoniado en Cafarnaún: Mc 1,23-28.
La suegra de Pedro en Cafarnaún: Mc 1,29-31 par.
Una multitud de enfermos en Galilea y por todas partes: Mt 4,23-25; Mc 1,32-34 par. Cf. también Mc 3,7-12 par.; Mt 4,23 y 9,35; Mt 15,30-31.
Leprosos: Mc 1,40-45 par.; Mt 8,1-4 par.
Paralítico de Cafarnaún: Mc 2,1-12 par.
Dos ciegos: Mt 9,27-31 par.
Endemoniado mudo: Mt 9,32-34 par.
Enfermo de la piscina de Bezata: Jn 5,1-18.
Hija de la cananea: Mt 15,21-28 par.
Un sordomudo cerca de Tiro y Sidón: Mc 7,31-37.
Ciego de Betsaida: Mc 8,22-26.
Muchacho epiléptico: Mt 17,14-21 par.
Mujer encorvada, en día de sábado: Lc 13,10-17.
Ciego de nacimiento: Jn 9,1-41.
La oreja cortada en Getsemaní: Lc 22,51.

[80] H. Küng, *Die Gretchenfrage des christlichen Glaubens? Systematische Überlegungen zum neutestamentlichen Wunder:* «Theol. Quartalschrift» 152 (1972) 214-23.

Es notable el hecho de que, cuando Jesús cura un miembro, esa «salvación» afecte a todo el hombre, no al miembro afectado tan sólo: «Tu fe te ha salvado». Por lo demás, la forma en que los sinópticos hablan de enfermos y curaciones en términos que significan una generalidad da a entender que la humanidad está enferma, y que Jesús, que encarna su renovación decisiva (Hijo del Hombre-Siervo), ha recibido la tarea de sacarla de tal situación [81].

B) Jesús reintegra en la comunidad a los marginados.

Jesús se dedicó a reintegrar en la comunidad a los hombres, y en la comunidad religiosa israelita a los hombres que estaban excluidos de ella.

a) Los samaritanos eran descendientes de razas paganas mezcladas con un resto de fondo judío (cf. 2 Re 17, 24). La erección de un templo rival del de Jerusalén en el monte Garizín el año 328 a. C. había añadido un nuevo motivo para el cisma religioso a la oposición ya declarada (confróntese Zac 11,54). Los judíos despreciaban y detestaban a los samaritanos (cf. Eclo 50,25-26; Jn 8,48). Entre unos y otros no había relaciones (Jn 4,9). Los judíos que marchaban de Galilea a Jerusalén evitaban atravesar Samaría y elegían el camino del valle del Jordán, pues de otro modo corrían el peligro de verse rechazados (Lc 9, 53); de ahí el consejo dado en el Evangelio de Mateo (10,5), redactado entre judíos y para judíos.

Jesús, por su parte, niega radicalmente estos comportamientos que suponen el desprecio y la segregación. Atraviesa Samaría (Lc 9,5; 17,11; Jn 4,4). Reprende a Santiago y a Juan cuando éstos piden el castigo de los samaritanos por su mala acogida (Lc 9,55): «No sabéis

[81] Cf. Lc 4,40; Mc 1,32-34; Mt 8,16-17, con cita de Is 53,4. Confróntese también E. Peterson, *¿Qué es el hombre?*, en *Tratados Teológicos* (Ed. Cristiandad; Madrid 1966) 103-110. Sobre los milagros y exorcismos de Jesús como acción liberadora, cf. R. Pesch, *Jesu ureigene Taten? Ein Beitrag zur Wunderfrage* («Quaest. Disput.» 52; Friburgo 1970).

de qué espíritu sois». Jesús pone a los samaritanos como ejemplo, oponiendo el comportamiento «cristiano» de éstos al de las categorías religiosas más estimadas entre los judíos, carentes de humanidad y misericordia («el buen samaritano»; Lc 10,29-37; cf. 17,16). Finalmente, tenemos a Jesús en Samaría, cerca de Sicar, junto al pozo de Jacob. Allí tiene lugar la inolvidable conversación con la samaritana (Jn 4,1-42). Jesús se manifiesta entonces no como Mesías de los judíos o de los samaritanos, sino como *Salvador* del mundo (v. 42), fuente del don escatológico que iniciará su curso en Pentecostés y que supera toda categorización humana, histórico-social: «Llega la hora en que adoraréis al Padre, pero no en esta montaña ni en Jerusalén (...). Dios es espíritu, y los que le adoran, en espíritu y en verdad habrán de adorarle». La salvación que aporta Jesús lleva consigo la superación de nuestras barreras, porque es reconciliación, *at-onement,* de todos los hombres con Dios, y ante todo de los judíos y de los paganos, de los judíos y de los samaritanos. Y esta reconciliación —*at-one-ment*— empieza por la reintegración de todas las categorías despreciadas, marginadas, excluidas en la comunión humana.

La Iglesia es heredera del «ministerio de la reconciliación» (2 Cor 5,18).

b) El comportamiento de Jesús con los samaritanos se repite, quizá aún con mayor claridad, entre los publicanos. También éstos estaban despreciados, excluidos de la sociedad judía. Se les asimilaba a los paganos (Mt 5,46-47; 18,17), a los «pecadores» impuros a los que se debía evitar (9,10; Lc 18,11; 19,7). Hasta se procuraba no contraer matrimonio con nadie de sus familias. Eran verdaderos excomulgados. Pero Jesús frecuenta su compañía, se sienta a su mesa o los recibe en la suya, con gran escándalo de los fariseos (Mt 9,10ss; Lc 15,1-2, con que se introducen las parábolas de la misericordia; Mt 11,19 par.). Más aún, Jesús los pone como modelo y los sitúa, en su estima, por encima de las categorías estimadas y más respetables (Mt 21,31-32; Lc 18,10-14 [el publicano y el fariseo]; 19,2-10 [Zaqueo]). No es casual que se haya elegido este episodio de Zaqueo como evan-

gelio de la dedicación de una iglesia, fiesta admirable en que se expresa la más profunda eclesiología. Los Padres dicen constantemente que Jesús encontró y eligió a la Iglesia manchada y pecadora, a la que lleva, sin embargo, a la justicia y a la santidad mediante su llamada, por su presencia y al habitar en ella[82].

Jesús llegó incluso a elegir a uno de los Doce de entre los publicanos. Evidentemente, aquí hemos de referirnos a Mateo, pues de él se trata, si bien Marcos y Lucas dan a este publicano el nombre de Leví: «Al salir, Jesús vio de paso a un hombre que se llamaba Mateo. Le dijo: 'Sígueme'. El se levantó y le siguió» (Mt 9,9ss; 10,3; Mc 2,13ss; Lc 5,27ss). Esto debió de plantear ciertos problemas a los demás apóstoles, aquel grupo socialmente tan heteróclito: un publicano, uno o dos zelotas, unos pescadores de la ribera del lago... Fue preciso que sobre ellos irradiara la personalidad de Jesús y, más tarde, la gracia de reconciliación que brotó de su Pascua. Pero Jesús, que comía con los publicanos y los pecadores, también se sentaba a la mesa de los fariseos (Lc 7,36; 11,37; 14,1). Jesús está por encima de los antagonismos humanos. Pero su libertad brota de su misión de anunciar el reino de Dios y de revelar su verdadera naturaleza. En una y en otra situación, Jesús lleva consigo el perdón, la reconciliación y la fraternidad. Para los excluidos y los despreciados es un mensaje de acogida, de reintegración. Para los que se escudan en su propia justicia, que se constituyen en grupo de los puros que juzgan a los demás en nombre de sus observancias materialmente formuladas, ostentosamente exhibidas, es una reprobación radical, una llamada a revisar profundamente valores y comportamientos; será, en último extremo, una conde-

[82] Cf. nuestra obra *Vraie et fausse réforme dans l'Église* («Unam Sanctam» 72; París [2]1969) 79ss; H. de Lubac, *Meditación sobre la Iglesia* (Bilbao 1958) 81ss; H. U. von Balthasar, *Casta Meretrix*, en *Sponsa Verbi. Ensayos teológicos* II (Ed. Cristiandad; Madrid 1964) 239ss; nuestro estudio *Propiedades esenciales de la Iglesia*, en *Mysterium Salutis* IV/1 (Ed. Cristiandad; Madrid 1973) 483.

nación severa. Jesús ha venido para llamar a los pecadores, no a los «justos» (Mc 2,17; Mt 9,13; Lc 5,31).

c) Se comprende que Jesús declarase a los judíos que no prestaban atención a su llamada: «Los publicanos y las prostitutas se os adelantan en el reino de Dios» (Mt 21,31), en la medida en que éstas se acercan a él, como la pecadora que cubrió sus pies de lágrimas, de besos y de perfumes (Lc 7,37-50); como la samaritana de los cinco maridos; como la mujer sorprendida en adulterio, a las que Jesús no excluye de la comunidad, sino que las llama a reintegrarse en ellas al abrirles la posibilidad de una vida renovada (Jn 8,2-11). Son otras tantas ovejas perdidas que él ha venido a buscar, publicanos y pecadores que acudían a escucharle (Lc 15,1), a los que precisamente propone la parábola del pastor que sale en busca de la oveja perdida, que si estaba «perdida» es porque realmente pertenecía al rebaño, al que el pastor la une de nuevo y la reintegra. Pero el hecho de que Jesús se haya comparado con un pastor (cf. Jn 10) también resulta significativo, porque los pastores, más o menos marginados, vagabundos, incapaces de observar debidamente la Ley, eran despreciados y tenidos por gente que no merecía mucha confianza [83].

Es cierto que las curaciones y la reintegración de los marginados son otros tantos signos de la llegada de los tiempos mesiánicos y de la proximidad del reino de Dios (confróntese Mt 11,4-5; Lc 4,17-21). Pero esto mismo demuestra que la escatología se anticipa o se inaugura de algún modo en la historia, y que las liberaciones pertenecen también a la misión del Salvador en la misma fase terrena de la vida humana.

Todo ello entra en un amplísimo contexto: el de la misión de Jesús en tanto que Mesías y Salvador estrictamente tal. Se había predicho que traería a los pobres justicia y salvación (Is 11,4; Sal 72,2.12-13), algo que

[83] Cf. J. Jeremias, en ThWbNT VI, 487-88; *Jérusalem au temps de Jésus*... (París 1967) 400 y 403; cf. *Vocabulario de teología bíblica* (Barcelona 1973) 653.

para ellos sería una buena noticia (Is 61,1; Lc 4,12)[84]. En los planes de Dios se incluye que el sentido profundo del evangelio sea manifestado a los pequeños más que a los sabios e instruidos (Mt 11,25; Lc 10,21). La acogida de los marginados y de los pequeños realiza la «justicia de Dios» tal como nos la revelan tantas palabras, relatos y parábolas del evangelio, y según había sido anunciado ya por los profetas. Porque la justicia de Dios es su fidelidad a sus promesas, que hablan siempre de misericordia y de gracia. Los ricos se desentienden fácilmente, no se acogen a la gracia. Es muy significativa la parábola de los invitados al banquete del reino. Los que poseen *algo* se excusan, y la sala termina por llenarse de «pobres, lisiados, ciegos y cojos». Y como aún queda sitio, se llama a los vagabundos «por los caminos y a lo largo de los cercados» (Lc 14,21.23; Mt 22,9-10). Son la mayor parte de los que la Ley excluye del sacerdocio[85].

Entre los marginados hay que tener especialmente en cuenta a los leprosos. Estaban obligados a mantenerse apartados (Lv 13,45-46). Se les consideraba legalmente «impuros» e incapaces como tales, en consecuencia, de cumplir los actos del culto mosaico (Lv 13,14). Según Josefo, el leproso era como un muerto[86]. Jesús, sin embargo, admite junto a sí a los leprosos (Mc 14,3; Mt 26,6) y permite que se le acerquen (Lc 17,12), los cura (Mc 1, 40s par.; Mt 11,5) y ordena a sus discípulos curarlos (Mt 10,8).

[84] Cf. A. Gelin, *Les pauvres de Yahvé* (París 1954); *Les pauvres que Dieu aimé* (París 1967); L. E. Keck, *The poor among the Saints in the New Testament:* «Zeitsch. f. Neutestl. Wiss.» 56 (1965) 100-129.

[85] Cf. Lv 21,17-23: «... ninguno de tus futuros descendientes que tenga un defecto corporal podrá ofrecer la comida de su Dios: sea ciego, cojo, con miembros atrofiados o hipertrofiados, con una pierna o un brazo fracturados, cheposo, canijo, con cataratas, con sarna o tiña, con testículos lesionados...». Confróntese 2 Sm 5,8. Los profetas anunciaban una superación de estas prohibiciones; cf. Is 56,4-5.

[86] *Ant. Jud.*, 3,264.

Antes hemos citado la curación de una hemorroísa (Mt 9,20 par.); también hemos de mencionarla aquí, porque esta enfermedad constituía una impurez cultual; al curar a aquella mujer, Jesús la restituía a la comunidad de los fieles.

C) Jesús recrea las relaciones fraternas.

El Génesis sitúa en los orígenes de la humanidad la muerte de Abel a manos de Caín. El hombre separado de Dios se convierte en asesino de su hermano. «La revuelta primordial contra Dios ha sumido a la humanidad en el desorden social; envidias, odios, asesinatos, opresión del hombre por el hombre, tales son las consecuencias de aquella pretensión del hombre que aspiraba a ser 'como los seres divinos'» [87]. Aparte del asesinato, hay toda una serie de comportamientos no fraternos que, de diversos modos, tienden a suprimir al otro, a nuestro prójimo, nuestro hermano. Jesús enseñó y practicó un amor que significa retornar a la fuente, es decir, restaurar al nivel del «corazón» una relación universal y totalmente fraterna. «Porque éste es el mensaje que habéis escuchado desde un principio: debemos amarnos unos a otros, en vez de imitar a Caín, que, por pertenecer al Malo, dio muerte a su hermano» (1 Jn 3,11-12). ¿Son precisos más comentarios? Habría que releer y glosar todo el evangelio, en que desde el principio hasta el fin se proclama la identidad, la interioridad mutua de los dos mandamientos, porque Dios *es* amor. «Si alguno, disfrutando de riquezas del mundo, ve a su hermano en apuros y le cierra las entrañas, ¿cómo puede estar en él el amor de Dios? Hijos, no amemos con palabras y de boquilla, sino con obras y de verdad. De este modo sabremos que estamos de parte de la verdad» (1 Jn 3,17-19). Esto significa: de parte de la verdad de Dios, pero al mismo tiempo de parte de la verdad del hombre. Si de los modernos estu-

[87] E. M. Boismard, *Jésus-Sauveur d'après saint Jean:* «Lumière et Vie» 15 (1954) 103-122.

dios de psicología se deduce algo claramente es que la salud del hombre presupone la sinceridad de sus relaciones con los demás, y que la sinceridad de esas relaciones consiste en reconocer y admitir al otro en lo que vale, en amarlo [88]; también esto forma parte de la obra de Jesús Salvador. Y como los hombres no son nómadas individuales, sino miembros de familias, grupos, sociedades y pueblos, la misma lógica de las relaciones fraternas habrá de aplicarse al nivel de las comunidades humanas. Ya hemos visto que, en el Antiguo Testamento, la salvación adoptaba frecuentemente la forma de una reunión de los que estaban dispersos. En el Nuevo Testamento, como consecuencia de la Pascua de Cristo, Pentecostés invierte el impulso de Babel, del mismo modo que el «los amó hasta el fin» invierte la acción de Caín.

Sobre estas bases está llamada la Iglesia a ser «el sacramento, es decir, a la vez el signo y el instrumento de la unión íntima con Dios y de la unidad de todo el género humano».

La instauración de unas relaciones fraternas aparece ligada en el evangelio a una crítica de las relaciones de dominación. No se trata de rechazar ni de negar las situaciones en que alguien ejerce el mando; Jesús respeta las autoridades religiosas, el poder romano; aprueba que se le den los títulos de Maestro y Señor (Jn 13,13). Pero, tratándose de la comunidad de sus discípulos, excluye una autoridad dominadora, tiránica y ensoberbecida como cosa propia de los paganos. Jesús quiere una autoridad diaconal, de servicio, abnegada hasta el propio sacrificio. Jesús formuló la ley de la autoridad como servicio en una comunidad de hermanos a continuación de un anuncio insistente de la pasión como consecuencia de una petición inoportuna de Santiago y Juan (Mc 10,42-45), después ante la proximidad inminente de la pasión y en el

[88] Señalemos al respecto F. Künkel, *Psychothérapie du caractère* (Lyon-París 1952); K. Stern, *Le Buisson ardent* (París 1953); R. A. Lembourne, *Le Christ et la santé. La mission de l'Église pour la guérison et le salut des hommes* (París y Ginebra 1972).

marco de su última comida (Lc 22,25-27; Jn 13,12-17)[89]. La autoridad no tiene razón de ser en sí misma, sino que existe *en* una comunidad de la que también forman parte sus portadores como miembros, y para el servicio de la vida de esa comunidad; la autoridad, en sentido cristiano, es funcional. ¿Queda con ello intacto el régimen de los «jefes de las naciones» que «mandan como dueños» y «hacen sentir a los demás su poder»? Sí, pero de manera condicional y provisoria, en el sentido de que los Estados son estructuras de orden temporal a las que supera el orden del reino de Dios, de manera que es preciso someterse al poder establecido, pero antes y por encima de él, al poder de Dios —tal es el sentido de «dar al César...» (Mc 12,13s par.)—, y sólo en la medida en que el poder humano se reconozca temporal, no absoluto ni definitivo. Si, como nosotros admitiremos, la salvación de Jesucristo engloba las liberaciones humanas, ello será siempre desbordándolas y negándose a que constituyan el orden definitivo y totalizante del destino de los hombres.

Si Jesús ha rechazado un mesianismo político de poder, por otra parte fundó en la historia de los hombres una comunidad de amor, de fraternidad, de comunión en el servicio mutuo. De este modo asumió la línea del mesianismo regio, viviéndola y expresándola no en unas categorías de dominio político, sino en las del Hijo del Hombre y del Siervo, en las de los Pobres de Yahvé, cuya esperanza no se aferra a los éxitos humanos, en los que no ven el bien definitivo, sino al reino de Dios y a sus promesas[90]. Es un hecho que la Iglesia —pues de ella se

[89] Nos permitimos remitir a *La hiérarchie comme service selon le NT et les documents de la Tradition,* en *L'Épiscopat de l'Église universelle* («Unam Sanctam» 39; París 1962) 67-99; cf. también *Quelques expressions traditionnelles du service chrétien,* en *ibíd.,* 101-32; *Pour une Église servante et pauvre* («L'Église aux cent visages» 8; París 1963).

[90] Estas cortas líneas exigen un desarrollo que nos es imposible ofrecer aquí. Algunas referencias: sobre la línea del mesianismo, cf. H. Cazelles, *Bible et politique:* «Rech. Sc. Relig.» 59 (1971) 497-530. Tema de la fraternidad: J. Ratzinger, *Frères dans le Christ* (1962); J. P. Audet, *Le projet évangélique*

trata— se ha quedado terriblemente corta en la realización de este programa evangélico. Sacramento de la salvación para el mundo, resulta que ella también tiene una gran necesidad de ser «salvada».

D) Jesús es libre y aporta la libertad.

Lo que más nos llama la atención en Jesús es su soberana libertad [91]. Siempre se mantiene por encima y más allá de las situaciones en que le ponen las circunstancias. Quien se ha decidido por lo absoluto queda libre de lo relativo. Quien a sólo Dios adora se mantiene libre ante los ídolos. «Si os mantenéis en mi palabra, seréis de verdad discípulos míos, conoceréis entonces la verdad y la verdad os hará libres» (Jn 8,31). Esto es lo que vivieron los discípulos de Cristo al negarse a ceder ante unos poderes que pretendían usurpar la soberanía de Cristo, desde los mártires del régimen imperial romano [92] hasta,

de Jésus («Foi vivante»; París 1969). Los pobres: A. Gelin, *Les Pauvres de Yahvé* (París 1954); P. Ganne, *Le Pauvre et le Prophète* («Culture et Foi» 28-29; Lyon 1973). Cf. también nota anterior.

[91] Nuestra redacción es posterior a la publicación de C. Duquoc *Jésus, homme libre* (París 1973); sin embargo, cf. ya su *Christologie* I (París 1968) 109-27. Cf. también el rico número de «Concilium», 93 (1974), sobre «Jesucristo y la libertad humana». L. Keck y N. Lash demuestran en sus colaboraciones cómo la *doctrina* de Pablo y de Juan sobre la libertad se inspira en el ejemplo de Jesús; cf. también R. Pesch, *Jesús, un hombre libre:* ibíd., 373-87.

[92] Frecuentemente expresaron la conciencia que tenían de ser libres: el prefecto de Roma pregunta a Evelpisto: «¿Quién eres tú?». Evelpisto responde: «Esclavo de César, pero cristiano; he recibido de Cristo la libertad» *(Acta S. Iustini,* en 163; cf. Ruinart, *Acta Martyrum* [Ratisbona 1859] 106; H. Leclercq, *Les Martyrs* I [París 1903] 87). Interrogatorio de Teodora: «El juez: '¿Cuál es tu condición?'. Respondió Teodora: 'Ya te lo he dicho, soy cristiana. La venida de Cristo me ha hecho libre, porque, en este mundo, he nacido de padres ingenuos'» (Ruinart, 428; Leclercq, XCII). Martirio de las santas Perpetua y Felicidad: se pretendía exhibir en público

ya muy cerca de nosotros, un Dietrich Bonhoeffer... Por su palabra y por su Espíritu —«Donde está el Espíritu del Señor, allí hay libertad» (1 Cor 3,17)— nos trae el Señor la libertad como una dimensión de la existencia. Pocos términos habrá tan polivalentes como el de «libertad». Hay una libertad que es liberación *de*..., libertad como libre arbitrio, libertad como indiferencia y posibilidad de elegir esto o aquello, libertad, en fin, como una cualidad de la existencia indemne de todo lo que es degradación, pérdida de valor; apertura a todo lo que es perfeccionamiento, plenitud del ser, de la verdad y del bien[93]. Libertad que entra a formar parte de la salvación, que es existencia lograda y en posesión de toda su integridad y plenitud. Esta libertad es a la vez un don y una vocación; se recibe de Cristo y hay que realizarla viviéndola. «Habéis sido llamados a la libertad» (Gál 5,13). Se trata de un valor incontestable.

Podemos preguntarnos qué relación guarda con los temas, igualmente incontestables, de la liberación. Nos lo preguntamos al leer a san Pablo: «No hay más judío ni griego, esclavo ni libre, varón y hembra, porque todos vosotros sois una misma cosa en Cristo Jesús» (Gál 3,28). Y también: «Siga cada uno en el estado en que Dios lo llamó. ¿Te llamó Dios de esclavo? No te importe (aunque si de hecho puedes obtener la libertad, mejor aprovécha-

espectáculo a los cristianos cargados de ornamentos de sacerdotes paganos; los hombres, como sacerdotes de Saturno; las mujeres, como sacerdotisas de Ceres. Perpetua protesta: «Si estamos aquí es porque hemos querido conservar nuestra libertad. La pagamos con nuestra vida. Estos son los términos del contrato entre nosotros y vosotros».

[93] Cf. J. Mouroux, *Sens chrétien de l'homme* («Théologie» 6; París 1945) caps. VII y VIII; J.-P. Jossua, art. *Liberté,* en *Vocabulaire oecuménique* (París 1970) 238-97. H. Schlier, artículo *eleutheros,* en ThWbNT II, 484-500, insiste mucho en la concatenación paulina: liberación de la Ley, del pecado y de la muerte. En el artículo de L. Roy *Liberación, libertad,* en *Vocabulario de teología bíblica* (Barcelona 1973) 482ss, se concatenan liberación externa, libre arbitrio y libertad espiritual.

te), porque si el Señor llama a un esclavo, el Señor le da la libertad, y lo mismo, si llama a uno libre, es esclavo de Cristo...» (1 Cor 7,20-22). En la perspectiva cristiana la libertad como cualidad de la existencia se define por referencia a Dios, y es independiente de las condiciones sociales o de la salud. San Pablo no siente ningún interés por *la dialéctica* «amos-esclavos», que se remite a unas coordenadas horizontales de la existencia, sino por la dialéctica «(espiritualmente) esclavos-libres», en que el amo y el esclavo sociológicos pueden ser lo uno o lo otro. Juan Bautista, prisionero de Herodes, es libre, mientras que Herodes es esclavo.

Los marxistas no pueden por menos que criticar este punto de vista. No consideran más que la libertad inserta en el proceso histórico *total* de la liberación, nunca separada del *todo histórico* en que resulta verdaderamente real[94]. A decir verdad, los dos puntos de vista no se sitúan en el mismo plano. En la perspectiva cristiana, la libertad espiritual a la que están llamados por igual el amo y el esclavo deja intacta su decisión de trabajar por la liberación social. Es cierto que ni el evangelio ni san Pablo parecen interesarse por esta liberación, ya que están atentos sobre todo a la relación con Dios, a lo que el hombre es *coram Deo*. Esta es la línea que siguió Lutero, y por ello se le ha reprochado una responsabilidad en la aceptación del nazismo por una parte tan importante del pueblo alemán, pues se supone que habría inoculado a éste una total indiferencia ante la cosa política y un respeto *a priori* ante la autoridad del príncipe. Pero, una vez más, el cristiano espiritualmente libre no por ello queda exonerado con respecto a sus deberes sociales, del mismo modo que no lo está ante sus restantes obligacio-

[94] Criticando un programa de pura libertad interior, al que algunos tratarían de reducir los textos de san Pablo, Politzer escribía: «En una palabra: el esclavo sería más libre cuanto más esclavo, es decir, cuanto más interior y profunda fuese la sumisión. No es evadiéndose como se libera el preso, sino convirtiéndose en preso voluntario. La libertad reinaría cuando los esclavos no tuvieran más que almas de esclavos» (cit. por R. Garaudy, *Perspectives de l'homme* [París 1960] 249).

nes. La fe no le proporciona un análisis completo de la situación social, ni tan siquiera una conciencia histórica. La fe y la caridad sobre todo le impulsan, sin embargo, a promover unas relaciones sociales más auténticas, en que los hombres se verán libres de opresiones y esclavitudes. Es cierto, san Pablo no hizo ningún análisis social, sino que, en este plano, permaneció en el marco de la conciencia histórica de su tiempo. Exhorta a los esclavos a que sirvan fielmente a sus amos (Ef 6,5-8; Col 3,22-25; Tit 2,9-10). Hay que hacer, sin embargo, dos observaciones a propósito de todo esto: 1) como ha advertido S. Lyonnet, el consejo de Pablo a los esclavos, y más en general a todos los que se han convertido, de permanecer en el estado en que los encontró la llamada del Señor significaba que, para hacerse o ser cristiano, no había que cambiar de condición, cosa que, sin embargo, era necesaria para convertirse al judaísmo [95]. La fe deja al fiel tal como estaba insertado en el mundo. Este es uno de los aspectos de la libertad evangélica. 2) Si Pablo remite a Onésimo, el esclavo fugitivo, a su amo, sugiere a éste la conveniencia de concederle la libertad (Flm 14.16.21). De la relación establecida «en el Señor» y de la presencia de Cristo, cuando se es verdaderamente consciente de estas realidades, se derivan necesariamente relaciones nuevas entre los creyentes [96]. La fe y la caridad que les hacen ser una misma cosa en Cristo no son meramente unos sentimientos sublimes *al margen* del orden social, *al margen* de las realidades naturales, que dejarían intactas. Lo que antes hemos dicho acerca de la idea de *shalôm* demuestra que, en la Biblia, el vínculo religioso y sobrenatural incluye el vínculo humano.

Pero es preciso reconocer que estas consecuencias no

[95] S. Lyonnet, *Perfection du chrétien «animé par l'Esprit» et action dans le monde selon saint Paul*, en I. de la Potterie y S. Lyonnet, *La vie selon l'Esprit, condition du chrétien* («Unam Sanctam» 55; París 1965) 239-62.

[96] Cf. Th. Preiss, *Vie en Christ et éthique sociale dans l'épître à Philémon*, en *La vie en Christ* (Neuchâtel-París 1951) 65-73.

llegan a plasmarse en la historia sino gracias a la intervención de factores propiamente históricos, principalmente económicos, y a costa de un parto muy laborioso. La acción del evangelio no incide directamente en las cosas, sino en los hombres y, más exactamente, en las personas [97]. Es una acción real, pero precisamente en este punto el evangelio y san Pablo podrían orientarnos imperfectamente, porque se interesan ante todo por la relación de cada persona con Dios y con los demás, considerados personalmente como «nuestro prójimo», un término admirable, una creación del evangelio, cuyas exigencias van ciertamente muy lejos. Pero como han demostrado P. Ricoeur y M.-D. Chenu, no llega al hombre en su totalidad quien sólo ve en él la persona o el «prójimo» [98]. El prójimo, dice Ricoeur, «es la manera personal de encontrarme con el otro más allá de toda mediación social». De esta manera se reconoce, se nombra, se ama personalmente a un hombre. Esto responde a una verdad y a una exigencia imprescriptibles. Pero el hombre no es sólo persona individual. No se le capta, se le ama y se le sirve si no es también en sus compromisos y en su condición vital, en sus solidaridades sociales, en sus oportunidades y en sus desventajas colectivas en que está implicado, es decir, como miembro de un grupo o de una sociedad (como «socius»). Federico Ozanam lo había comprendido muy bien ya en 1832; las conferencias de san Vicente de

[97] Cf. *Efficacité temporelle et Message évangélique*, texto de 1952 recogido en *Sacerdoce et Laïcat devans leurs tâches d'évangélisation* (París 1962) 357-77. El valor «persona» es un valor cristiano; cf. *ibíd.*, 365; cf. también R. Delaruelle, *La doctrine de la personne humaine, signe de contradiction entre le christianisme et le paganisme au III*[e] *siècle:* «Bull. de Littérature Ecclésiast.» 53 (1952) 161-72.

[98] P. Ricoeur, *Le Socius et le Prochain*, en *Amour du Prochain* («Cahiers de la Vie Spirituelle»; París 1954), reimpreso en *Histoire et Vérité* ([2]1955) 99-111; M.-D. Chenu, *Les masses pauvres*, en *Église et Pauvreté* («Unam Sanctam» 57; París 1965) 169-76; íd., *Les masses humaines, mon prochain*, en *Peuple de Dieu dans le Monde* («Foi Vivante» 35; París 1966) 99-128.

Paul eran, en su sentir, únicamente un primer capítulo de una caridad que habría de llegar hasta la creación de instituciones y la promulgación de leyes [99]. «¿Qué significa 'prójimo' en la actual situación? Pensar en el prójimo puede ser justificar una institución, corregirla o criticarla» [100]. También se hablará de «caridad política» o, más exactamente, de dimensión política de la caridad [101]. ¿Podemos siquiera imaginar que, habida cuenta de la evolución de las situaciones y de la conciencia históricas, Jesús o san Pablo hubieran rechazado esta idea? No, es imposible pensar tal cosa.

IDEAS COMPLEMENTARIAS SOBRE LA MISION DE JESUS

Para concluir este estudio de los aspectos que entraña la salvación aportada por Jesús, que no se agota en la realidad de la redención como (re)apertura del acceso a la comunión con Dios por encima del pecado, consideraremos la misión de Jesús en conjunto tal como él mismo la definió. Abordaremos tres puntos: 1) los términos en

[99] Ya en su curso de derecho comercial (1840), con la evocación del buen samaritano como ejemplo de la caridad inmediata y de urgencia (*Mélanges* II [París 1859] 513). En *L'Ère nouvelle,* de octubre de 1848, habla de «atemperar cuanto de imprevisto hay en la condición humana mediante la previsión de las instituciones» (*Mélanges* I, 247); habla de una «clase inmensa, no indigente, pero pobre, que no quiere limosnas, sino instituciones» (carta inédita; cf. A. Baudrillart, *Frédéric Ozanam* [París 1912] 58).

[100] P. Ricoeur, *op. cit.,* 107.

[101] Pío XI, discurso de 18 de diciembre de 1937 a la Federación Universitaria Católica Italiana: «Nada, podríamos decir, aparte de la religión, es superior al dominio político, que afecta a los intereses de toda la sociedad y que, en este sentido, es el dominio por excelencia de la forma más amplia de la caridad, la caridad política». Cf. A. Biéler, *La dimension politique de la charité, objet des recherches oecuméniques contemporaines:* «Rev. de Théol. et de Phil.» 19 (1969) 164-177; íd., *La dimension politique de la charité:* «Chronique Sociale de France» (1970/74) 47-58.

que Jesús expresa su misión; 2) el tipo de reinado de Dios que Jesús revela y realiza; 3) la irrupción de la escatología en la historia.

1. *Términos en que Jesús expresa su misión*

Estos son los más importantes y más claros:

Perfeccionar, dar cumplimiento a la Ley y los profetas (Mt 5,17).

Anunciar el evangelio, una buena noticia (Mc 1,1; 2, 38 par.).

Plantear de este modo un deber de elegir que dividirá a los hombres (Mt 10,34 par.).

Dar finalmente su vida como rescate por la multitud (Mc 10,45 par.).

Dos pasajes de san Lucas son especialmente significativos. Pasando por alto una estancia en Cafarnaún, Lucas coloca inmediatamente después del bautismo de Jesús, su ayuno y sus tentaciones, la escena de la sinagoga de Nazaret (Lc 4,16ss), todo ello, que supone la inauguración de la misión de Jesús, desarrollándose bajo la acción del Espíritu. Jesús expresa su misión citando un pasaje de Isaías (61,1-2): «El Espíritu del Señor está sobre mí, porque el Señor me ha ungido. Me ha enviado para dar la buena noticia a los que sufren, para vendar los corazones desgarrados, para proclamar la amnistía a los cautivos y a los prisioneros la libertad, para proclamar el año de gracia del Señor». En el Isaías del exilio se trataba de anunciar el final de la prueba, el retorno a Jerusalén, la restauración del pueblo en la prosperidad y de Sión en su calidad de «ciudad de Yahvé», de «Desposada». Los capítulos 60-62 de Isaías representan una admirable expresión lírica de la salvación en su plenitud. De todo ello retiene Jesús el aspecto de liberación, de curación y de abundancia para los pobres, los cautivos, los corazones afligidos. Porque Jesús no ha venido para los sanos, sino para los enfermos (Mc 2,17 par.). «El Hijo del Hombre ha venido para buscar y salvar lo que se había perdido» (Lc 19,10), afirma Jesús a propósito de Zaqueo, imagen

perfecta de la Iglesia que Cristo halló impura y a la que ha santificado por su presencia. Porque es la mirada de Jesús, su voz, su entrada en casa de Zaqueo las que han valido a éste la conversión y la justicia. Lucas había expuesto anteriormente las parábolas de la misericordia, en las que constantemente se habla de buscar y salvar lo que se había perdido: la oveja, la dracma, el hijo menor (15,6.9.24.32). Para la oveja y para el hijo, la salvación consiste en salir del abandono y de la soledad, de la existencia salvaje, del alimento vil y escaso, para ser devueltos a la comunión, a unas condiciones de vida holgadas y generosas, a un alimento abundante y rico. En una palabra: la salvación de Jesucristo consiste en salir de la miseria, en la comunicación de una plenitud y de una seguridad de vida.

2. *Jesús proclama la buena noticia (venida) de Dios*

«Se ha cumplido el plazo, el reinado de Dios está cerca. Arrepentíos y creed la buena noticia» (Mc 1,14-15). Se trata de una nueva evocación del Isaías del exilio, que había sido el primero en hablar de «buenas noticias», del anuncio de la salvación: «¡Sión, tu Dios reina!» (Is 52,7; confróntese Sof 3,14-18). Así, del mismo modo que Jesús revela al Padre —«Quien me ha visto, también ha visto al Padre» (Jn 14,9)—, también su palabra y sus obras ponen de manifiesto la naturaleza del reinado de Dios. ¿Qué es lo que se pudo *ver* en Jesús? ¿Un poder absoluto autoritario y arbitrario? ¿Un padre celoso y castrador? Por el contrario, el evangelio del hijo pródigo, al que ya hemos hecho referencia, es una parábola del amor del padre. El padre acoge y perdona, y cuando el hijo, al regresar, dice al padre que ya no merece llamarse hijo suyo («trátame como a uno de tus jornaleros»), el padre descarta la relación de dependencia y la sustituye por una alianza en la libertad y por una comunión sobre la base de la gracia sobreabundante. Tal es el rostro de Dios manifestado en y a través de Jesús. Y ¿qué es lo que manifiesta acerca de su reinado? La diversidad y el número, en constante aumento, de los estudios dedicados a la *Ba-*

sileia tou Theou, el reinado o reino de Dios, demuestran hasta qué punto resulta complicada esta noción. No pretendemos exponerla en toda su amplitud; simplemente queremos hacer algunas reflexiones acerca de la relación que guarda con la salvación. Creemos que esa relación no ha sido suficientemente puesta de relieve. Y, sin embargo, pensamos que es muy precisa y a la vez capital. El reinado —o el reino; se pueden y sin duda se deben mantener las dos traducciones— es el poder (reinado) y la situación (reino) en y por que se adquiere la salvación[102]. Reinado y reino son escatológicos, del mismo modo que la salvación es escatológica. Pero uno y otra están ya no sólo anunciados y significados, sino inaugurados e iniciados aquí en la tierra. Son una manifestación del poder de Dios que se interesa por la criatura. Esta, que fue creada en bondad, se encuentra ahora sometida a la vanidad y al «príncipe de este mundo» (san Pablo), al demonio, al pecado, a la enfermedad, a la muerte (evangelios). La salvación consiste en la liberación de todo esto; será total escatológicamente, pero se anuncia y se anticipa ya por la acción de Jesús[103]. «Recorría Galilea... proclamando la buena noticia del reino y curando toda enfermedad y toda dolencia entre el pueblo» (Mt 4,23); «Se te perdonan tus pecados... Para que sepáis que el Hijo del Hombre tiene todo poder de perdonar los pecados sobre la tierra, levántate, llévate tu yacija y márchate a tu casa» (9,2.6-7). Este anuncio-anticipación-inauguración de la potencia restauradora de Dios tuvo su momento supremo en la resurrección de Jesucristo. La potencia creadora es también re-creadora. Es benéfica (confróntese Hch 10,38), amiga de los hombres (Tit 3,4); quiere aportarles la integridad (curación, vida) y la reconciliación (perdón, reintegración en la comunidad de los hombres y en la alianza con Dios). Tal es la acción del

[102] En este punto seguimos a S. W. Aallen, *«Reign» and «House» in the Kingdom of God in the Gospels:* «New Testament Studies» 9 (1961-62) 215-40.

[103] P. Wendland, *Die Eschatologie des Reiches Gottes bei Jesus* (Gütersloh 1931) 222ss.

reinado de Dios según la revela Jesús; el reino es su fruto.

Evidentemente, hay condiciones (la fe que responde a la palabra), y hay su difusión, su desarrollo en y por la Iglesia, que es el «sacramento de la salvación».

3. *Es la escatología en la historia*

En Jesús ha venido a nosotros el reino de Dios. Después de Jesús se propaga por el apostolado que su Espíritu anima, por la Iglesia en que se ejerce el ministerio de la palabra y de los sacramentos, otros tantos ecos de los gestos del reino [104]. En la misma actividad de Jesús se realiza ya un rasgo muy notable de la escatología bíblica. Esta consiste en una inversión de las valoraciones vigentes en este mundo, y al mismo tiempo es una *esperanza,* es decir, algo que aún no se posee. Enumeraremos algunos ejemplos, sin pretender que constituyan un estudio técnico y completo:

— valles alzados, montes rebajados (Is 40,4; Bar 5,7; cf. Lc 3,4-6);

— camino donde antes no había camino (Is 35,8; 40,3);

— Jerusalén elevada, mientras que ahora la dominan las alturas vecinas (Is 2,2.4; Miq 4,1-3);

— el desierto, el Mar Muerto regados y fértiles (Is 35, 1-2.6b-7; 41,18; Ez 36 y 47; Ap 22,1-2);

— los dispersos congregados de nuevo (cf. *supra,* página 127);

— los prisioneros liberados;

[104] Es notable el hecho de que se comuniquen a los apóstoles las manifestaciones y prerrogativas características del reino:

— la repulsa del diablo, característica del reino (Mt 12,28; Lc 11,20) → apóstoles: Mt 10,8; Mc 6,7;

— el perdón de los pecados, característica del reino (Mt 9, 1ss; Lc 7,48ss) → apóstoles: Jn 20,22;

— el juicio, característica del reino (Mt 13,36-43) → apóstoles: Lc 22,29-30;

— la curación (imposición de las manos), característica del reino (Mt 4,23-25; Mc 1,39; Lc 4,15-44) → apóstoles: Mt 10,1.

— las espadas transformadas en hoces; el león y el cordero pastando juntos (Is 2,4; 11,6-8);

— los enfermos curados, los débiles que se fortalecen (Is 35,3);

— los ciegos ven, los sordos oyen (Is 29,18; 35,5; Mt 11,5; Hch 3,8);

— finalmente, los muertos resucitarán (Ez 37; cf. Is 26,19).

Todo esto se refiere a la salvación escatológica, al mesianismo, es decir, a la esperanza. Pero todo esto también se anticipa en el ministerio de Yeshua, que levantó a los humillados, rebajó a los poderosos y soberbios, calmó el hambre de los menesterosos, abrió el camino de Dios a quienes lo tenían cerrado, los pecadores, publicanos, etcétera; Jesús sanó a los enfermos y liberó a los posesos. «La gente estaba admirada viendo que los mudos hablaban, los lisiados se curaban, los cojos andaban y los ciegos veían» (Mt 15,31; cf. Mc 7,37). Jesús hizo brotar una fuente de agua viva (Jn 7,37ss).

¿Qué hay de todo esto en el tiempo de la Iglesia, que es también el nuestro? Hay curaciones, se dan signos mesiánicos, los hombres son sanados de sus pasiones tiránicas. En muchas vidas se produce una restauración y hay retornos que la carne y la sangre no pueden producir. Que la Iglesia se muestra a veces excesivamente tímida, conformista, hasta temporal, es una gran verdad. Que ama el poder, que no acierta a señalar claramente caminos para los marginados, para los pobres. Que no sabe tomar partido pura y totalmente a favor del evangelio. Lo importante para nuestra investigación presente es que la salvación, una realidad escatológica, implica también todas estas liberaciones humanas.

Estos frutos de la salvación de Cristo interesan directamente *al hombre*. Ese es también en la tierra el ámbito de influencia del cristianismo; la transfiguración de las cosas, del cosmos, queda reservada a la escatología. Se trata del objeto de una esperanza (Rom 8,18-25). El cosmos se recapitula en el hombre como en un microcosmos; ambos tienen ligados sus destinos. En el hombre ascienden al nivel de la conciencia las cosas inanimadas,

y de ahí al amor y a la adoración de Dios. Porque el hombre se nutre de plantas y de animales que asimilan plantas. Y éstas asimilan los minerales de la tierra. De todo esto, del aire y del agua, hace su sustancia el hombre. Y él es también, por la fe y el amor, asumido en Cristo, del que se nutre por la eucaristía, en la que está asumido en la sustancia del mismo Cristo algo del «fruto de la tierra y del trabajo de los hombres». Así se prepara en la tierra la transfiguración de todas las cosas *(ta panta).* A veces también, fugaz y parcialmente, se nos da algún signo, como un avance de esta promesa; son los hechos milagrosos o preternaturales. Pero nosotros no poseemos más que las primicias del Espíritu y todavía gemimos en el anhelo de la redención de nuestros cuerpos, porque nuestra plena salvación es aún objeto de esperanza.

CAPITULO II

LIBERACION Y SALVACION HOY

I. ALGUNOS MOMENTOS HISTORICOS DE LA MANERA DE CONCEBIR LA SALVACION

Por una parte está la salvación; por otra, su revelación en los actos y en las palabras de que son testigo las Escrituras inspiradas. Y tenemos también las representaciones y las expresiones de la salvación que se han plasmado a lo largo de los siglos, y que han estado más profunda o más superficialmente condicionadas por la situación de la sociedad y de la cultura. No pretendemos, evidentemente, trazar aquí una historia completa; simplemente nos limitaremos a evocar algunos capítulos de un pasado que condiciona nuestro presente.

1. La Antigüedad veía en el soberano —digamos, en el emperador— como una fuente de paz, prosperidad, salud, de una salvación, en fin, evidentemente terrena, pero que valía al soberano el título de «hijo de Dios Salvador» [1]. Para los cristianos, sólo Cristo era Señor, el único al que convenía el título de Salvador. Pero era fatal

[1] Cf. W. Otto, *Augustus Soter:* «Hermes» 45 (1910) 448-60; E. Peterson, *El monoteísmo como problema político,* en *Tratados Teológicos* (Ed. Cristiandad; Madrid 1966) 27-62. Para ciertas equivalencias entre César-Salvador y Jesús-Salvador, confróntese K. Prümm, *Religionsgeschichtliches Handbuch* (Friburgo 1948) índice, *s. v.* «Soter»; F. J. Dölger, *Der Heiland:* «Antike u. Christentum» 6 (1950) 257-73 (referencias dadas por J.-M. Aubert, *Théologie et Politique. Les composantes politiques de toute réflexion théologique,* en *Politique et Foi* [Estrasburgo 1972] 130, n. 11).

que se emplearan normalmente rasgos, representaciones y expresiones tomadas del contexto imperial o regio para expresar y representar la condición de nuestro *ichthys,* Jesucristo Hijo de Dios, Salvador. Podríamos invocar el testimonio de la iconografía. Cristo, dueño de todas las cosas, fuente de la plenitud de todos los bienes a que aspiramos. Ya antes de la paz constantiniana (Lactancio) e inmediatamente después de ella (Ambrosio, etc.), se transfirió a Cristo la noción de *salus publica,* tomada de la ideología imperial, correcta desde el punto de vista dogmático por otra parte, para expresar la universalidad absoluta de la salvación adquirida por Jesús [2]. Esta idea, a la que se unieron las nociones conexas de *iustitia* y *pax,* no dejó de favorecer la concepción del cristianismo como un imperio en que Cristo era el monarca supremo. Con sus connotaciones propias, esta idea se mantuvo muy viva en Occidente durante los siglos VIII-IX [3].

¿De qué clase es la salvación que Cristo nos ofrece? [4]. En Oriente se estima que es el conjunto de bienes por los que el hombre puede recuperar la autenticidad de su humanidad perdida por el pecado de Adán. Ello implica el verdadero conocimiento, una auténtica libertad y, en fin, escatológicamente, ser asimilados en y participar de la condición divina incorruptible y gloriosa. Se trata de una liberación con respecto al peso y la opacidad de lo sensible que ha de ser transfigurado. Occidente entendía la salvación sobre todo como una gracia de comunión con Dios y de libertad espiritual sobre la base de una restauración del orden entre el hombre y Dios. De este

[2] Cf. H. Franke, *Salus publica. Ein antiker Kult-Terminus und sein frühchristlicher Bedeutungswandel bei Ambrosius:* «Liturgische Zeitsch.» 5 (1932-33) 145-60; N. Brox, *Heilsvorstellungen in der alten Kirche:* «Evangelische Theologie» 33 (1973) 253-79.

[3] Cf. nuestra obra *L'ecclésiologie du haut Moyen Âge* (París 1968) 73-76, 260.

[4] Me remito, entre otros, a G. Greshake, *Der Wandel der Erlösungsvorstellungen in der Theologiegeschichte,* en L. Scheffczyk (ed.), *Erlösung und Emanzipation* («Quaest. Disp.» 61; Friburgo 1973) 69-101.

modo se aseguraba la victoria sobre la miseria de este mundo y sobre esta alienación del pecado que nos aparta de la verdad de nosotros mismos, consistente en nuestra semejanza con Dios.

2. La Edad Media occidental vivió de estas ideas, pero vulgarizadas en unas condiciones que dieron especial relieve a determinados rasgos. La iconografía de los portales y los tímpanos de las catedrales constituye una gran visión de las estructuras de la salvación reveladas en la historia de los patriarcas y los profetas, los apóstoles y los santos fundadores, todo ello consumado en la encarnación redentora; Cristo crucificado y resucitado preside en su trono como juez del mundo, pero también corona a su madre, primicia y tipo de la humanidad salvada. En la tierra se plantea una opción en que entra en juego algo muy serio, pues se trata nada menos que de la vida eterna en el cielo o de la condenación eterna [5]. La salvación se adquiere en el combate y en el dolor; hay una conciencia muy clara de la presencia activa del demonio. Débiles e indefensos, los hombres atribuyen a sus propios pecados y a un castigo del cielo la enfermedad, las pestes, el granizo y las calamidades. Hay que hacer penitencia, satisfacer. Pero tienen confianza, una confianza cuyo crédito no han agotado siglos de abuso, en la absolución del sacerdote, en las indulgencias, las procesiones, las peregrinaciones, la intercesión de los santos. Todo esto, con el auxilio de la misericordia de Dios, invocada a través de la tierna intercesión de la Virgen María, puede servir para librarse del infierno y para mitigar las penas del purgatorio.

3. Esta concepción popular de la salvación subsistió después de la Edad Media. Todavía la encontramos como base de muchas conductas. Se ha refinado, ha perdido

[5] Los estatutos sinodales de Autun de 1299 precisan: «El sermón [de los domingos y fiestas] expondrá la recompensa del cielo con la gloria de la vida eterna, las penas del infierno y su duración eterna» (citado por Elisabeth Germain, *Langages de la foi à travers l'histoire. Approche d'une étude des mentalités* [París 1972] 21).

muchos de sus aspectos populares y un tanto supersticiosos, pero se manifiesta en la misma teología de la gracia de los siglos XVI y XVII. En el luteranismo y en su retoño el pietismo, y paralelamente entre nosotros en el jansenismo y en las grandes escuelas de espiritualidad, gracia y libertad se refieren únicamente al acto sobrenatural de fe y de amor a Dios, sin sus implicaciones en la realidad social y humana, al menos en un plano verdaderamente social (pues la fe y el amor a Dios inducían a la práctica de las obras de caridad, a veces muy generosas, pero en un plano sobre todo personal). Los valores de interioridad y de fervor, bienes imprescriptibles del cristianismo, se vivían en el marco de esta «privatización» cuya insuficiencia ha sido denunciada últimamente en repetidas ocasiones (J. B. Metz, artículos de «Concilium»). Por otra parte, la acción misionera de los siglos XVI al XIX se vio animada poderosamente por la voluntad de salvar las almas, es decir, de arrebatarlas del infierno mediante el bautismo. Este propósito pudo ser llevado aquí y allá a la práctica de un modo excesivamente material [6]. Lo cierto es que se ha abusado hasta el ultraje, contra los «siglos de la fe», del tema de esta tierra «valle de lágrimas»; se ha acusado muchas veces a la Iglesia y a sus misioneros de haberse interesado únicamente por el cielo, dejando de lado los aspectos temporales de la salvación. Esto nos obliga a reafirmar la verdad: la Iglesia no ha cesado de abrir escuelas y dispensarios, de construir hospitales, de promover e incluso de organizar el trabajo productivo, de proteger y realzar la dignidad de la mujer y del niño, de civilizar, en fin, y de humanizar. Se ha llegado incluso a reprochar a los misioneros que se entregaran a estas acti-

[6] «Télérama» del 17 de febrero de 1972 citaba estas palabras de monseñor Danicourt: «La puerta de entrada a la Misión de la Inmaculada Concepción es la puerta del cielo. Ochocientos setenta y tres niños nos han sido traídos hasta esta puerta mediante la suma de cuarenta y cinco céntimos por cada uno, y de este número, ochocientos cuarenta y dos han muerto después de haber sido regenerados por el agua santa del bautismo...».

vidades [7]. Unas veces se acusa a la Iglesia de no preocuparse más que de las cosas del cielo, olvidándose de la justicia y de los bienes terrenos; otras se le ha reprochado mezclarse en lo temporal, cuando debería limitarse a hablar del cielo... En épocas pasadas, la Iglesia pecó sobre todo de lo primero; se podrían llenar muchas páginas con testimonios y acusaciones en este sentido. Pero la realidad no es tan simple.

4. Sor Elisabeth Germain ha publicado un estudio notablemente ilustrativo sobre la catequesis y la predicación de la salvación en Francia durante la época de la Restauración (1815-1830) [8]. Los límites de su investigación podrán parecer estrechos, pero, por una parte, la documentación resulta particularmente densa, pues, después del Imperio, se predicaron muchas misiones y se publicaron numerosos catecismos, mientras que, por otra, la presentación que entonces se hizo de la salvación resulta verdaderamente típica, hasta el punto de que expresa cumplidamente una cierta «mentalidad religiosa». En un sentido puede decirse que la configuró. Esta mentalidad predominó ampliamente hasta mediados de nuestro siglo, y todavía sigue vigente en una parte del pueblo católico, incluso entre nosotros. Puede caracterizarse por cuatro rasgos: 1) una conciencia de la alternativa dramática: salvación o condenación. La condenación es aquí el infierno, los demonios, las llamas, y para siempre. 2) La sal-

[7] M. M. Thomas, «International Review of Mission» 60 (1971) 33-34, cita esta carta escrita por un grupo de indios de casta superior convertidos, dirigida a lord Macaulay, miembro del gobierno: «Estos misioneros, señor, que sólo aman el sucio lucro, nos obligan a comer la Cena del Señor con los parias, gentes repugnantes que se encargan de transformar los cadáveres, que beben *arrack* y *toddy,* que barren las calles, bribones, personas bajas; todo ello en contra de lo que dijo san Pablo: 'Me propongo no saber nada entre vosotros, sino a Jesucristo, y éste crucificado'» (el texto se ha tomado de M. C. Parekh, *Christian Proselytism in India. A great and moving Menace* [Rajkot 1943] 173).

[8] Elisabeth Germain, *Parler du salut? Aux origines d'une mentalité religieuse* («Théologie Historique» 8; París 1967).

vación se identifica con la redención de las almas; la creación apenas tiene cabida en este panorama. ¿Qué lugar se asigna entonces a los grandes enunciados cósmicos de la Escritura? 3) Esta salvación-redención se considera como cosa ya adquirida que los fieles deben encauzar en su propio beneficio mediante ciertas acciones específicas, los actos *religiosos,* unas prácticas en gran parte determinadas por el clero o mediatizadas por éste: confesión, primeros viernes de mes, limosnas, últimos sacramentos. En las misiones y en los retiros se expone lo que es preciso hacer para evitar el infierno, abreviar el purgatorio, merecer el cielo; en una palabra: «lograr la salvación del alma»[9]. 4) Apenas se habla de la salvación de los no evangelizados. Las misiones entre los paganos han reflejado unas condiciones análogas, pero con el realismo impuesto por las circunstancias y la parte de actividades civilizadoras a que antes hemos aludido y que, por otra parte, tampoco han estado descuidadas en los países creyentes de antiguo.

5. Esta situación ha cambiado profundamente en nuestros días, de forma que hoy nos hallamos ante una nueva postura con respecto a la salvación. Sin pretender ofrecer un análisis completo, podemos discernir en este cambio los siguientes factores:

a) Una viva presencia de los «demás» en nuestra conciencia; un sentimiento nuevo de las dimensiones del mundo, no sólo en cuanto a sus espacios socioculturales y demográficos, sino con respecto a su duración histórica evolutiva. Se ha pasado de la idea de que el mundo comenzó cinco mil ciento noventa y nueve años antes del nacimiento de Jesús (martirologio de Navidad) a una visión teilhardiana de una cosmogénesis y antropogénesis

[9] Esta expresión aparece ya en san Roberto Belarmino; confróntese E. Germain, *op. cit.,* n. 5, 48. En las misiones de san Vicente de Paúl, la predicación de la mañana (hacia las cinco) se refería a la contrición, las postrimerías, la dilación de la penitencia... *(ibíd.,* 72); en el siglo XIX, a la muerte, el pequeño número de los elegidos, el juicio final, el infierno, la misericordia y la justicia de Dios, la confesión, la dilación de la penitencia... *(ibíd.,* 152-54).

inmensas. Si el hombre apareció sobre la tierra hace más de dos millones de años, ¿qué ha sido de tantos millones de seres humanos que precedieron a Abrahán y a Jesús? ¿Qué será de tantos cientos de millones que hoy no tienen de hecho posibilidad alguna de conocer al Dios de Jesucristo, de experimentar el influjo de la Iglesia-sacramento universal de la salvación? El axioma «fuera de la Iglesia no hay salvación» debe evidentemente recibir una nueva explicación; de hecho, la ha recibido [10].

Este mundo enorme representa una sucesión o una colectividad de hombres, pero hay además otra cosa. Porque estos hombres viven una historia de la que ellos mismos son artífices. La salvación no concierne únicamente a una suma numérica de individuos tomados como una especie de nómadas ni puede ser indiferente a la obra de los hombres, en la que éstos se expresan y realizan su humanidad. Si su historia tiene un sentido global —y creemos que efectivamente lo tiene—, ese sentido entra de una o de otra forma en el proyecto de la salvación. De ello hablaremos después.

b) Los estudios bíblicos y patrísticos (san Ireneo, los Padres griegos) nos han permitido recuperar el sentido escatológico. No se trata ya simplemente de las «postrimerías» de cada individuo *(de ultimis rebus)*, sino del término transhistórico que Dios ha querido para toda la historia, que inserta en el cristianismo un valor de esperanza absoluta con respecto al mundo. Este valor estaba muy ausente de una «religión» de tipo clásico, a la que no faltaban por otra parte otras grandes virtudes.

c) A partir de estas mismas fuentes hemos llegado, gracias a una serie de redescubrimientos sucesivos alimentados por la alternancia y la fecundación mutua de la vida y la reflexión, a una eclesiología del pueblo de Dios en

[10] Cf. nuestra obra *Sainte Église. Études et approches ecclésiologiques* («Unam Sanctam» 41; París 1963) 417-44; también *Vaste monde, ma paroisse* («Foi Vivante» 27; París [4]1966) 109-160; H. Nys, *Le salut sans l'Évangile...* («Parole et Mission» 12; París 1966). Hoy se discuten las tentativas de explicación por la fe implícita.

marcha por el itinerario de los hombres. Uno de estos descubrimientos ha sido el del laicado y la responsabilidad de los fieles con respecto a la historia, con vistas al reino de Dios. Este descubrimiento se inició en un marco eclesial[11], pero luego se vio impulsado sucesivamente por el desafío de los marxistas, por la interpelación de lo que llamamos el Tercer Mundo, por la sensibilidad a los «signos de los tiempos», por la creación de numerosos grupos espontáneos, críticos a veces con respecto a la «institución», marginales incluso y hasta fuertemente politizados. Muy característica resulta esta concatenación a que tantas veces se ha referido G. Girardi: en el Concilio, la Iglesia cayó en la cuenta de que, para ser católica, tenía que ser cristiana; después del Concilio se ha comprendido que para ser cristianos hay que ser hombres, es decir, tomar parte activamente y desde dentro en la construcción del mundo, en el gran impulso de la liberación, cuyas dimensiones coinciden con la historia misma de la humanidad. Los sacerdotes de «Intercambio y Diálogo» o «Sacerdotes solidarios» han aplicado esta idea al sacerdote[12].

[11] Reconocemos que éste era el caso de nuestra obra *Jalons pour una théologie du Laïcat* («Unam Sanctam» 23; París 1953). A propósito de esto, cf. P. Guilmot, *Fin d'une Église cléricale? Le débat en France de 1945 à nos jours* (París 1969); cf. también Y. Congar, *Mon cheminement dans la théologie du laïcat et des ministères,* en *Ministères et communion ecclésiale* (París 1971) 9-30. Además, numerosas publicaciones; por ejemplo, C. Troisfontaines (ed.), *Pour une nouvelle image de l'Église* («Mise en Question» 3; Gembloux 1970).

[12] G. Girardi en «Informations Catholiques Internationales» (enero de 1970) y en *Christianisme, libération humaine, lutte des classes* (París 1972) 15. Para los «Sacerdotes solidarios», un texto significativo: «Dejando el plano de lo sacral para adentrarse en el camino de los hombres, el sacerdote ha caído en la cuenta de que no puede hablar de Dios si su personalidad humana no se construye al mismo tiempo. No es posible evangelizar sin humanizar. El sacerdote ya no es hombre en sí y para sí, sino un hombre que se ha adentrado en la familia, en los sindicatos, en la política, en la Palabra de Dios y en la palabra de la sociedad... Ya no se define por la sola relación vertical de su misión, sino por una relación horizontal» (A. Fi-

d) En el mismo contexto general es preciso hacer la crítica de ciertas ideas y ciertas conductas de los siglos pasados, especialmente del siglo XIX. Nos referimos a la justificación demasiado simplista de las desigualdades económicas y sociales, a la actitud constantemente favorable a los instrumentos del orden, que frecuentemente eran a la vez los medios para mantener situaciones de privilegio a costa de la opresión de los humildes; finalmente, y en general, al escaso interés que se prestaba a la promoción humana, a la libertad, a la lucha contra las injusticias... Tareas del catolicismo de otros tiempos con las que hoy nada se quiere saber. Muchos cristianos se convierten en nuestros días a la revolución. ¿No habrá en ello un cierto deseo de recuperar lo que no se hizo en el pasado o, más recientemente, a favor de los judíos? Muchos envidian a Bonhoeffer y a Camilo Torres y quisieran ponerse decididamente del lado bueno, el de éstos.

Pero estos movimientos están impulsados también por una actitud crítica y por un enfoque lúcido de nuestros condicionamientos, no sólo en relación con nuestras opciones, sino incluso con nuestra misma capacidad para comprender a causa de nuestra situación económica, social y cultural. «Tenemos la teología que corresponde a nuestro género de vida». Este tema ha sido planteado en la «sociología del conocimiento» por Karl Mannheim en una línea marxista y por P. A. Sorokin conforme a una inspiración más «idealista» [13]. Todo lo que llevamos dicho en las páginas anteriores demuestra las muchas aplicacio-

lippi, «Il Regno» 232 [15-11-1971] 384, citado por R. Laurentin, *Réorientation de l'Église après le troisième synode* [París 1972] 131-32).

[13] K. Mannheim, *Idéologie et Utopie* (París 1956) y artículo *Wissenssoziologie*, en A. Vierkandt, *Handwörterbuch der Soziologie* (Stuttgart 1931). Cf. también J. J. Maquet, *Sociologie de la connaissance...* (Lovaina 1949) 335ss, bibliografía; artículos de N. Greinacher y de W. Bergmann en «Internationale Dialog Zeitsch.» 2 (1969) 97-101 y 156-162, con recensión de J. Séguy, en «Archives de Sociologie des Religions» 30 (1970) 91-107. Mannheim, *op. cit.*, 77, habla de *Standortsgebundenheit des Denkens*.

nes que la sociología del conocimiento puede tener en nuestro tema, pero la ilustración más elocuente está en los teólogos latinoamericanos de la liberación, en un Hugo Assman, un Gustavo Gutiérrez, un Joseph Comblin, con su demostración de que la praxis revolucionaria, es decir, una solidaridad de vida y de pensamiento con los oprimidos, y un compromiso eficaz en la acción liberadora constituyen el ámbito a partir del cual, en el cual y gracias al cual es posible elaborar una metodología válida de la liberación. Ahora bien, si la liberación está vinculada a la salvación, todo ello es de nuestra incumbencia.

e) Ahora, en cambio, la visión de las relaciones entre lo espiritual y lo temporal se ha visto profundamente renovada. Durante siglos estuvo dominada por el enfrentamiento entre dos poderes. Lo espiritual era superior a lo temporal, y de ahí que tendiera a subordinárselo. En una situación de cristiandad apenas cabía hablar de un mundo al margen de la Iglesia. Ciertamente, los poderosos trataron de asegurarse su independencia de acción, y de ahí surgió frecuentemente el conflicto. La misma Iglesia se constituía en expresión concreta del absoluto divino sobre la tierra. Situada en el orden de lo sagrado, trataba de someter al mismo toda la vida terrena.

Nosotros hemos reconocido ya la consistencia y la verdad de las realidades terrenas. El Concilio ha admitido su valor propio y no sólo de medio con relación al fin último del hombre [14]. Con ello se ha superado el agustinismo y un cierto eclesiocentrismo. Para el agustinismo no había verdadera justicia ni verdadera virtud al margen de la gracia y de la caridad, ni derecho ni, según algunos agustinianos, propiedad o potestad legítimas. Sin explicitar las cosas hasta este punto, la declaración conciliar sobre la libertad religiosa, de 7 de diciembre de 1965, ha constituido una denuncia de este agustinismo. En cuanto al eclesiocentrismo, un reproche demasiado vago que aún se nos sigue dirigiendo fuera de toda justificación, fue abandonado gracias al redescubrimiento de una escatolo-

[14] Decreto sobre el apostolado de los laicos, *Apostolicam actuositatem* (18 de noviembre de 1965), núm. 7 § 2.

gía plena y por el hecho de que en vez de pensar a base de dos términos, Iglesia y mundo, se han enfocado ambos en relación con el reino de Dios [15]. El reinado de Dios abarca a la Iglesia y al mundo. En su realización escatológica los reunirá o, más exactamente, reunirá aquellos elementos que en la Iglesia y en el mundo son de Dios y para Dios [16]. Está claro que la idea de la salvación queda afectada por todo esto, y lo mismo cabe decir de la misión. En técnica teológica, todo esto equivale a poner en tela de juicio una cierta concepción de la naturaleza y de lo sobrenatural; de ello será preciso hablar explícitamente, pues se trata de un elemento esencial del concepto de salvación y, a nivel de los principios, constituye una implicación capital de una teología de la liberación. Si lo sobrenatural incide en la naturaleza, si la salvación incluye la liberación humana o, al menos, una cierta liberación humana, habremos de vivir el plan de Dios viviendo al mismo tiempo la historia del mundo, de momento no importa cómo, pero en todo caso con absoluta autenticidad. Hay, por supuesto, una conversión al mundo cuya autenticidad no se ve afectada por el reproche de «arrodillarse ante el mundo», del *Paysan de la Garone*. Hoy asistimos, a diversos niveles y en distintos sectores de la existencia, a una superación de las perspectivas individuales y en el sentido de una ética de responsabilidad social en cuanto a la construcción del mundo *(Weltverantwortung)*. La decisión de vivir no sólo en el mundo, sino con el mundo, de vivir la salvación en el marco de una liberación humana, queda radicalmente justificada, sin que ello exija respaldar necesariamente todas las acciones que en su nombre se emprendan. Lo que llevamos dicho, sin embargo, quizá nos permita comprender, acoger y valorar positivamente estas orientaciones en que se expresa la

[15] Cf. G. Martelet, *La Iglesia y lo temporal: hacia una nueva concepción*, en G. Baraúna (ed.), *La Iglesia del Vaticano II* (Barcelona 1968) I, 559-577.

[16] Este es nuestro principio para una teología de la historia en el cap. III de *Jalons pour une théologie du laïcat* («Unam Sanctam» 23; París 1953).

posición de determinados «grupos de base», así como la continuidad de ese movimiento cuyas etapas hemos evocado:

«Se espera la participación concreta de los cristianos en las tareas de desalienación que dé algún contenido a la noción cristiana de salvación. No ciertamente por vía de una superposición de los objetivos políticos y del anuncio cristiano de la salvación. Sin embargo, ¿qué sentido tendría pronunciar la palabra 'salvación' cuando concretamente las instituciones, los grupos religiosos, las organizaciones religiosas no están comprometidos en una lucha por lograr que la idea de liberación resulte aceptable a los hombres de hoy?» [17].

II. SALVACION CRISTIANA. LIBERACIONES HUMANAS

Ya sabemos por el Antiguo y el Nuevo Testamento que las liberaciones no son ajenas a la salvación. Pero «salvación» es mucho más que «liberación». La salvación alude a algo total y definitivo, a un final de todos los conflictos. Una de las razones por las que muchos contemporáneos nuestros rechazan la idea de salvación está precisamente en su sentimiento de que la salvación perfecta significaría la negación de ese esfuerzo progresivo, reanudado incesantemente y llevado cada vez más lejos, por el que los hombres se liberan de sus alienaciones, opresiones y miserias. Quieren liberarse, no ser salvados. Pero ahí está en todo caso la afirmación cristiana de la salvación. Tenemos derecho y quizá también el deber de pedir una explicación. Esta salvación se presenta ante todo como totalidad y plenitud, más allá de todas las liberaciones parciales. De ahí que sea normal que se remita a un futuro. La plenitud aún no ha llegado, es escatológica. *Seremos* salvados. Así tiene que ser, puesto que la liberación última y suprema será con respecto a la muerte y

[17] Danièle Léger en la reunión de los delegados regionales y diocesanos del Ecumenismo, Bièvres 1972, en «Unité des Chrétiens» 7 (1972) 26.

porque además se trata finalmente de presentarnos ante Dios para ser juzgados y quedar libres de su «cólera» (ya hemos visto cómo la Escritura designa con este término lo que en el Dios santísimo se opone al pecado por el que el hombre se alza contra él).

«Sabemos muy bien que de nada sirve al hombre ganar el mundo entero si se pierde o se malogra él mismo (cf. Lc 9,25). No obstante, la espera de una tierra nueva no debe amortiguar, sino más bien avivar la preocupación de perfeccionar esta tierra en que se desarrolla el cuerpo de la nueva familia humana, que de alguna manera puede anticipar un vislumbre del siglo futuro. Por eso, aunque hay que distinguir cuidadosamente progreso temporal y crecimiento del reino de Cristo, sin embargo, el primero, en cuanto puede contribuir a ordenar mejor la sociedad humana, interesa en gran medida al reino de Dios» [18].

Esto equivale a afirmar que cuanto ocurre en la historia interesa al reino escatológico. Ahora bien, cuando consideramos en conjunto el contenido de la historia, aquello que actúa en ella como impulso motor, vemos que se trata de un esfuerzo inmenso por liberarse de la miseria, *de cuanto oprime al hombre. Para el hombre se trata, en* definitiva, de llegar a ser lo que es, de realizarse como hombre [19]. Dejemos de momento a un lado la afirmación cristiana de que el hombre está *llamado* a hacerse hijo de Dios, y que en esto consiste su verdad suprema. ¿Cuál es el contenido de la historia? ¿Qué es lo que en ella advertimos? Un esfuerzo de siglos por vencer las formas

[18] Constitución pastoral *Gaudium et spes* (7 de diciembre de 1965), núm. 39 § 2. Cf. también núm. 57 § 1.

[19] Analizando la perspectiva moderna inaugurada por la Ilustración, C. Duquoc escribe: «¿No será el sentido de la historia la producción del hombre por el hombre?»; cf. *L'Église et le Progrès* («L'Église aux cent visages» 10; París 1964) 41. Poco más adelante (p. 45) cita a K. Marx: «La creación que se prosigue en la praxis a través del conjunto de las acciones y las existencias individuales y en el desarrollo de la historia es la del hombre por sí mismo». Desde otro punto de vista, Francis Ponge, resumiendo a Heidegger, decía: «El hombre es el futuro del hombre» («Les Temps Modernes», núm. 1, 75).

múltiples de la miseria, por lograr que el saber venza a la ignorancia, la justicia a la injusticia, el dominio de las cosas a la impotencia; por vencer el hambre, la enfermedad, el frío; un esfuerzo incluso por derrotar a la muerte, por que retrocedan al menos todos los males que le preparan el camino. Es cierto que durante siglos ha habido muchos hombres hundidos en la miseria, y que muchos lo están aún, hasta el punto de que es difícil imaginar que puedan salir de esa condición. También es verdad que las religiones, y el mismo cristianismo, en contra de su propia verdad, han mantenido a los hombres en una actitud resignada que les hacía conformarse con su miseria. Todo tiene que empezar por una toma de conciencia. Un ideal religioso de sumisión, la oferta de una bienaventuranza «en otro lugar» pueden estorbar a esta toma de conciencia. Pero, en última instancia, el hombre tiende a vencer lo que le disminuye y le oprime, a conquistar la integridad de su propio ser.

También tiende a superar las externalidades y las oposiciones que le hacen sufrir; externalidad del hombre y de la naturaleza tantas veces hostil; externalidad de los hombres entre sí, al mismo tiempo que experimentan el deseo de una comunión que, respetando a cada cual en su justo valor, tienda a formar con todos una fraternidad; externalidad y hasta oposición entre los pueblos, las lenguas (¡Babel!), las razas. ¿Y qué decir de las clases, de la explotación de los pequeños por los grandes, de los débiles por los fuertes, de los mismos grandes y fuertes por el demonio del poder del que son esclavos? ¿Qué decir de la externalidad de las coacciones autoritarias con respecto a las personas y a su libertad? Algunos quisieran que coincidiesen el poder de un bando y el saber o la santidad del otro, pues la verdad es que casi nunca cohabitan.

Los hombres están sometidos a la influencia de fuerzas colectivas y estructuras mediante las que se desmultiplican poderosamente las orientaciones dadas por unos pocos. Pensemos en los medios de comunicación de masas, en la publicidad y en las consignas insidiosas, en la profusión de imágenes ofrecidas por el cine y la televisión, con la

tremenda fuerza de captación que caracteriza a esas imágenes; pensemos en las ideologías que utilizan mil medios de propaganda y que condicionan nuestros juicios, reacciones y comportamientos, unas veces en favor del poder y otras sistemáticamente en contra de él, unas veces a favor de Mao y otras en pro de un nacionalismo de tipo fascista... El mundo actual ha sabido levantar ídolos que saben reclutar sus esclavos: el dinero, el confort, la raza, el sexo, el desarrollo, la liberación de los tabúes, la opinión, los horóscopos, etc. En todo ello podemos ver una versión moderna de lo que san Pablo llamaba «las potestades». Es cierto que ahí podemos encontrar materia abundante para una desmitificación, pero sin perder de vista que se trata de una manera de designar unas realidades siempre actuales, a la vez personales y colectivas, que esclavizan a los hombres y los apartan de su vocación según Dios, y hasta de la autenticidad de su libertad humana [20]. Los hombres están amenazados por unas potencias externas, por unos condicionamientos que son incapaces de dominar. Los hombres deberían luchar también contra estas alienaciones. No lo hacen porque están hechizados por la mentira y porque en todo ello encuentran un cierto placer. Pero los cristianos deben denunciar esas sutiles alienaciones, rechazarlas en su propio caso, luchar contra ellas y aportarles un remedio. Independientemente de la realidad objetiva que se atribuye a esas «potencias», independientemente del nombre con que se las quiera designar, la liberación de los hombres es una realidad, que además ocupó un lugar muy importante en la actividad salvadora de Jesús.

El último enemigo del hombre es la muerte. Si la salvación, para que merezca este nombre, ha de ser total,

[20] En este sentido, cf. P. Benoit, *Le monde peut-il être sauvé:* «La Vie Intellectuelle» (julio 1949) 3-20; H. Schlier, *Mächte und Gewalten im Neuen Testament* («Quaest. Disp.» 3; Friburgo 1958) y *Principautés et Puissances dans le NT*, en *Essais sur le Nouveau Testament* («Lectio Divina» 46; París 1968) 171ss; H. Cox, *La ciudad secular* (Barcelona 1968) 171ss; también J. Ellul, *L'homme et l'argent* (París 1948).

tendrá que liberarme, tendrá que salvarme de la aniquilación y de la angustia que esta perspectiva introduce en nuestras vidas. Quisiéramos derrotar a la muerte; ya hemos logrado que retroceda. Pero sigue ahí, y marca el límite —aunque hay otros muchos— de todas las aspiraciones del hombre a liberarse. De la muerte no nos puede salvar nadie que no sea dueño de la vida. Pero esto queda fuera de las perspectivas de la ciencia, hay aquí una afirmación de fe fundada en el testimonio que los apóstoles dieron acerca de Jesucristo. Con la fe religiosa, sin embargo, vemos dilatarse singularmente el dominio de la salvación. Hay algo de que el mundo tiene conciencia que necesita ser salvado, algo de lo que trata de liberar al hombre. Pero hay algo también de lo que no tiene idea de que deba ser salvado, algo de lo que es incapaz de liberarse. Es aquello que le hace esclavo y que lo aliena en su tercera dimensión, en su relación con Dios, *coram Deo.*

Las Escrituras hablan de ello en términos de pecado, de «cólera de Dios», es decir, del Dios que sale al paso del pecador que le ha ofendido; en términos, finalmente, de «justificación» dependiente de Jesucristo, al que nos ha incorporado una fe amorosa. El psicoanálisis ha desmitificado ciertas representaciones del pecado, precisamente las que se confundían con un sentimiento de culpabilidad en que se prolongan las represiones y la presión del *superyo* impuestas por el grupo y los padres bajo la amenaza angustiosa de retirarnos su amor y abandonarnos [21]. La auténtica idea bíblica y cristiana del pecado reafirma su verdad más allá de ese «implacable desenmascaramiento de la culpa» [22]. Sólo hay pecado ante Dios

[21] Como es sabido, esta crítica constituye el núcleo de las obras de A. Hesnard, *L'univers morbide de la faute* y *Morale sans péché* (París 1950 y 1954).

[22] Cf. P. Ricoeur, *Morale sans péché ou péché sans moralisme:* «Esprit» (agosto-septiembre 1954) 294-312; M. Oraison, *Réflexions sur «Morale sans péché» du Dr. Hesnard:* «Rev. Thomiste» 55 (1955) 197-208; íd., *Devant l'illusion et l'angoisse* (París 1958) 56; «Recherches et Débats» 11 (1955) 7-69; J. Pohier, *La hermenéutica del pecado ante la ciencia, la*

y en relación con su ofrecimiento de alianza y comunión. El pecado sólo tiene sentido en cuanto que hace referencia a un proyecto de Dios sobre el hombre y para el hombre, su ofrecimiento de comunión, de hacerse pueblo suyo «para reconocerle en la verdad y servirle en la santidad»[23], su ofrecimiento de ser introducidos en su familia a título de hijos por gracia, *filii in Filio.* Nuestros actos y nuestras actitudes profundas nos convierten en pecadores al ir contra la verdad de esta relación. El pecado es irreparable; sólo puede ser perdonado. Es un ámbito en que el hombre no puede liberarse a sí mismo, sino que necesita ser salvado. Ha sido Dios, en Jesucristo, el que se ha reconciliado el mundo al no tener en cuenta las culpas de los hombres (2 Cor 5,19). Jesús no es únicamente liberador, salvador, sino que es también redentor. El aspecto de sacrificio doloroso, la cruz de su redención responden a unos valores profundos y misteriosos que una pura teología de la satisfacción sólo parcialmente podría explicar. La redención es el ofrecimiento de la alianza y de la adopción filial mantenida a pesar del pecado, es «la nueva alianza en mi sangre». La sabiduría de Dios es sabiduría de la cruz. ¿*Quién* es ese Dios que ha hecho preciso que Jesús padeciera y muriera? Es su Padre y nuestro Padre. ¿Qué nexo profundo hay entre el dolor y el amor, hasta el punto de que el amor no alcance toda su densidad y todo su peso sino al precio de un dolor? ¿Qué nexo hay entre la vida y la muerte, la fecundidad y la renuncia a sí mismo para que sea preciso perder la propia vida a fin de que surja una nueva vida? Era necesario que Cristo entregara su espíritu para que el soplo de Dios animase su cuerpo eclesial.

La fe cristiana habla de «redención» únicamente en el

técnica y la ética: «Concilium» 56 (1970) 411-24; íd., art. *Peché,* en *Encyclopaedia Universalis* XII (París 1972) 661-64. También, P. Ricoeur, *La philosophie de la volonté:* I. *Le volontaire et l'involontaire.*—II. *Finitude et culpabilité: La symbolique du mal.*—III. *Finitude et culpabilité: L'homme faillible* (París 1949-60).

[23] *Lumen gentium,* núm. 9 § 1.

marco de una afirmación sobre el destino sobrenatural y propiamente divinizante del hombre, cumbre y rey de la creación sensible. En este simple enunciado entran en juego el hombre y el cosmos, la naturaleza y la gracia. No es más que una transcripción del texto inmenso de san Pablo Rom 8,19-24:

«De hecho, la humanidad otea impaciente aguardando a que se revele lo que es ser hijos de Dios; porque, aun sometida al fracaso..., esta misma humanidad abriga una esperanza: que se verá liberada de la esclavitud a la decadencia, para alcanzar la libertad y la gloria de los hijos de Dios. Sabemos bien que hasta el presente la humanidad entera sigue lanzando un gemido universal con los dolores de su parto. Más aún: incluso nosotros, que poseemos el Espíritu como primicia, gemimos en lo íntimo a la espera de la plena condición de hijos, del rescate de nuestro ser, pues con esta esperanza nos salvaron...».

Un texto como éste nos obliga a plantearnos múltiples cuestiones: la de la dimensión cósmica de la redención y, en consecuencia, del vínculo existente entre el universo y el hombre; la del carácter escatológico de una salvación que, sin embargo, ya está adquirida; la de la relación entre la naturaleza del hombre y su vocación a hacerse «hijo de Dios». Nos detendremos en este último punto, pues para nosotros es esencial el problema de la relación existente entre las liberaciones humanas, temporales, y la salvación de Jesucristo.

Hay que tener en cuenta a la vez la gratuidad del don de convertirnos en hijos de Dios por adopción y el hecho de que esta dimensión perfecciona nuestra misma naturaleza, sin lo cual su privación no constituiría para nosotros ni una pérdida ni una pena. «No puede pertenecer a la salvación sino aquello cuya ausencia heriría el ser mismo del hombre, poniéndolo de este modo en un estado de 'perdición'...»[24]. La salvación y la perdición son

[24] K. Rahner, *Théologie et Anthropologie*, en *Théologie d'aujourd'hui et de demain* («Cogitatio fidei»; París 1967) 107; íd., *Antropología teológica y protología*, en *Mysterium Salutis* II/1 (Ed. Cristiandad; Madrid 1969) 465ss; cf. M. Blon-

salvación y perdición *de la naturaleza.* Un extrinsecismo total del don sobrenatural con respecto a nuestra naturaleza impediría que ese mismo don constituyera la bienaventuranza, es decir, la felicidad, la plenitud, el éxito completo *de esa misma naturaleza.* Como ha hecho notar K. Rahner, no se podía mantener semejante extrinsecismo sino a costa de desconocer la grandeza del espíritu y reduciéndolo, como hace un positivismo cientista, al dominio de las cosas infrahumanas[25]. Ese extrinsecismo implicaría al mismo tiempo una ruptura inadmisible en el plan de Dios entre las realidades que constituyen la creación y la añadidura gratuita de nuestra vocación sobrenatural. Porque el plan de Dios implica dos momentos, creación y alianza de gracia, pero es unitario, porque consiste, desde el principio hasta el final, en una comunicación de su bondad por Dios. Dios escalona las participaciones en su bondad. Hay participaciones que corresponden a las criaturas en cuanto tales. Y hay una participación, la que nosotros llamamos gracia santificante, en que se da Dios mismo con ella en su vida de Dios, participación, por tanto, divinizante, sin que ello signifique que la criatura se convierta en Dios o se confunda con él, pues se trata de una comunión de personas, no de una fusión.

Este resultado se manifestará al final, pero está previsto ya desde el comienzo. Las bodas de la Esposa y el Cordero de que habla de Revelación final (Ap 21) son el fin que se prevé desde el principio, desde el «Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza... Varón y hembra los creó» (Gn 1,27). Desde el momento creacional que constituye al hombre en su naturaleza, el hombre ha

del al hablar de «la insuficiencia sobrenatural de la naturaleza humana. Y dado que la repulsa del estado al que se le destina no es para el hombre pura privación, sino fracaso positivo, hay que encontrar, incluso en la vida cerrada a la fe, algo de eso mismo que rechaza»; cf. *Lettre sur les exigences de la pensée contemporaine en matière d'apologétique* (1896) 16.

[25] *Sobre la relación entre la naturaleza y la gracia,* en *Escritos de Teología* I (Madrid 1963) 325-47.

sido hecho para recibir, por gracia, la cualidad de hijo de Dios; ha sido hecho *para esto,* pero, a este nivel, no ha sido hecho *esto.* Lo sobrenatural es siempre un don gratuito, pero que corona, ya en su misma intención inicial, la naturaleza hecha a imagen de Dios. Esta noción de imagen, por otra parte, aunque escasamente utilizada en la Biblia, ha sido puesta en juego por los Padres, la Edad Media latina y, finalmente, por la constitución pastoral *Gaudium et spes* para expresar la continuidad discontinua que hay entre la naturaleza y el don gratuito. Los Padres griegos, ardientes artífices de una teología de la divinización, libres de las preocupaciones demasiado concretas de la lucha antipelagiana y del agustinismo que ésta provocó, expresaron felizmente la continuidad en la distinción entre gracia divinizante y naturaleza, tanto más cuanto que tenían el modelo y el fundamento en Cristo, verdadero Dios y verdadero hombre. «La naturaleza es elevada por la gracia, pero al mismo tiempo es fortalecida en sí misma y perfeccionada *(gratia non tollit, sed perficit naturam).* En la participación del hombre en Dios culmina la humanización, es decir, la creación del hombre» [26]. Hemos salido del extrinsecismo. También para nosotros «la gracia presupone la naturaleza. No es otra cosa que un estado —sobrenatural— de la naturaleza; la 'sobrenaturaleza' es un concepto teológico inaceptable; simplemente, hay un hombre salvado e introducido en la amistad de Dios» [27].

«Naturaleza» y «gracia (lo sobrenatural)» es una distinción formal que debemos mantener. Pero la creación, en su situación existencial y concreta, está penetrada por

[26] H. U. von Balthasar, *Liturgie cosmique. Maxime le Confesseur* («Théologie» 11; París 1947) 189-90.

[27] J.-P. Jossua, en RSPT 50 (1966) 248. La restauración de las perspectivas auténticas debe mucho a Maurice Blondel y a H. de Lubac, *Surnaturel* (París 1946); cf. a propósito de esto M.-J. Le Guillou, *Surnaturel,* en RSPT 34 (1950) 226-43; *Le mystère du surnaturel* («Théologie» 64; París 1965). Confróntese también K. Rahner, cit. *supra,* n. 24, y L. Malevez, *La gratuité du surnaturel:* «Nouv. Rev. Théol.» 75 (1953) 561-86, 673-89.

los dones sobrenaturales de su redención por Cristo, de manera que no se puede identificar la distinción naturaleza-gracia con la distinción entre mundo concreto y efectos de la redención; estos efectos forman parte de la creación en su estado existencial y concreto.

A las mismas conclusiones se llega a partir de una teología exacta, bíblicamente fundamentada, de las relaciones entre creación y salvación, creación y redención, o a partir de la cristología, pues el creador y el redentor son uno mismo. Las dos afirmaciones de unidad son solidarias; por ser Cristo creador y redentor, la creación y la redención están unidas [28]. De este modo se reinterpreta en Cristo, y se confirma, la afirmación bíblica que une constantemente creación y alianza o acción salvadora de Dios. La creación atestiguada al comienzo del Génesis es el primer capítulo de la historia de la salvación [29]. Desde su misma aparición, la humanidad existe en el marco de un designio cuyo centro sabemos nosotros que es Cristo (cf. Gn 3,15 [LXX]), que también es promesa de victoria, de restauración y de plenitud por consiguiente. En los profetas vemos cómo la alianza incluye una reafirmación y una restauración de las relaciones humanas, en particular de las relaciones de justicia y de no esclavización del hombre por el hombre [30], línea en que Jesús se situará, por ejem-

[28] Bibliografía abundante; cf. nuestro *Jésus-Christ, notre Médiateur, notre Seigneur* («Foi vivante» 1; París 1965) 145-245 (pp. 237ss, nn. 1, 6, 21). Ultima monografía: J. G. Gibbs, *Creation and Redemption*, en *Suppl. to Novum Testamentum* XXVI (Leiden 1971); L. Scheffczyk, *Die Idee der Einheit von Schöpfung und Erlösung:* «Theol. Quartalsch.» 140 (1960) 19-37.

[29] Así lo reconocen todos los exegetas. Citaremos únicamente G. von Rad; E. Beaucamp, *La Bible et le sens religieux de l'univers* («Lectio Divina» 25; París 1959); P. de Haes, *Die Schöpfung als Heilsmysterium. Erforschung der Quellen* (Maguncia 1964).

[30] Cf. A. Néher, *Amos. Contribution à l'étude du prophétisme* (París 1950) 62-67, 155ss, 217, 248ss. Amós (caps. 1, 2, 6, 8) y otros profetas no denuncian las injusticias sociales concretas en nombre de una idea o de un partido políticos, sino en nombre de la justicia de la alianza.

plo, a propósito del matrimonio y de su indisolubilidad [31]. El Mesías debía *dar cumplimiento* al designio de Dios; esto es lo que significa el anuncio profético de una paz y de una fertilidad maravillosas para los tiempos mesiánicos [32]. También es éste el sentido profundo de las curaciones realizadas por Jesús y de su constante restauración de unas relaciones humanas auténticas y fraternales, del auténtico *shalôm*. En cuanto a la justicia de la alianza, si sus exigencias de pureza interior y de santidad personal se refuerzan, la crítica constante de todo fariseísmo, expresada en las parábolas como la del buen samaritano, en el discurso de Mt 25 sobre el juicio, demuestra que Jesús no excluye ni disminuye sus implicaciones sociales.

Después de Pascua, la Ascensión y Pentecostés, los discípulos comprendieron que Jesús no era tan sólo el redentor, que no se limitaba a sanar, sino que, como Verbo y Sabiduría de Dios, que existía ya en el origen del mundo, posee el secreto de su sentido, de su salud, del futuro absoluto que le ha sido prometido. El Isaías del exilio fundamentaba la salvación y la liberación de Israel en la potencia *creadora* de Dios [33]. En esa misma línea unen las liturgias cristianas la afirmación de la salvación con la del Dios creador [34]. Ambas cosas se reúnen en Cristo. San Juan une la actividad creadora del Verbo y su encarnación (Jn 1,3.10.14); después de Isaías (41,4; 44,6) restaura los títulos de Alfa y Omega, el principio y el fin (Ap 1,8; 2,8; 21,6; 22,13). San Pablo ensalza a Cristo, a la vez Primogénito de todas las criaturas, pues en él han sido creadas todas las cosas, y Primogénito de

[31] Cf. Mt 19,4ss; C. H. Dodd, *Gospel and Law* (Londres 1952).

[32] Cf. Is 11,6ss; Os 2,23; Ez 47,1-12 (Ap 22,2).

[33] Cf. W. Vischer, *Quand et pourquoi Dieu a-t-il révélé à Israël qu'il est le Dieu créateur?*: «Foi et Vie» (mayo-agosto 1959) 3-17.

[34] Cf. nuestro estudio *Le thème du Dieu créateur et les explications de l'Hexameron dans la tradition chrétienne*, en *L'homme devant Dieu*. Homenaje al P. H. de Lubac I («Théologie» 56; París 1964) 189-222.

entre los muertos, por el que Dios se ha reconciliado con todos los seres (Col 1,15-20).

Este carácter incluyente de la gracia con respecto a la naturaleza, de Cristo Salvador con respecto a la creación, no debe entenderse únicamente en una línea esencialista de algún modo y puramente metafísica. Naturaleza y creación han de tomarse en toda su duración. Cristo abarca el devenir del mundo y la historia de los hombres. La creación no es únicamente un momento inicial, sino que se realiza día tras día. En ella actúan el dinamismo de las energías físicas y de las energías humanas. En éstas hemos de tener en cuenta no sólo las opciones morales y el uso ético que las personas hacen de su libertad, sino la obra humana en todo su conjunto, la aventura humana, la historia o el esfuerzo de la civilización. Hemos visto cómo tienden a asegurar la integridad de la naturaleza (en el sentido teológico del término «integridad»: una perfección, una plenitud, un logro), la liberación de todas las opresiones, la reconciliación de todos los elementos.

Si la salvación, para un determinado ser, consiste, más allá de la mera existencia, en alcanzar su plenitud y realizar su sentido, está claro que comprende también este esfuerzo humano. Si a los ojos de la fe no hay sentido que, en definitiva, no esté referido a Dios, el hecho de que este sentido sea sobrenatural, que dependa de Jesucristo y hasta de su cruz, son cosas que no impiden que el contenido de la historia humana pueda ser asumido en esta salvación, e incluso que deba serlo en todo lo que en él sea válido, puesto que la gracia presupone y perfecciona la naturaleza, del mismo modo que la redención de Cristo presupone y perfecciona la creación. Debemos, por consiguiente, hacer un esfuerzo para precisar aún más el lugar que corresponde a las liberaciones humanas o temporales en la salvación cristiana.

CAPITULO III

LIBERACIONES HUMANAS EN LA SALVACION Y MISION DE CRISTO

«Liberación» es la palabra clave en este último tercio del siglo. Dice mucho más que «libertad», a la que incluso tiende a suplantar, como recientemente observaba Marcel Merle [1]. La razón es que la libertad parece un concepto abstracto, estático e individualista, especialmente después de la crítica que el marxismo ha hecho de las sociedades liberales en que predomina la burguesía. La «liberación» es colectiva y dinámica. Responde a un proceso de dimensión histórica, que implica la toma de conciencia de una situación opresiva, incluso de esclavitud, y una decisión de superarla, que se traduce en una lucha. Esto implica todo un vocabulario de términos cargados de experiencia, de un deseo apasionado, de connotaciones intelectuales y afectivas. Citemos tan sólo «represión», «represivo» y «tabú». Ya es tarde, por la masa documental acumulada, para estudiar la aparición de estos términos, su proliferación y el uso nuevo que de ellos se hace. ¿Quién podría seguir hoy la invasión de las ideas marcusianas y la invasión de los términos «represión», «represivo» entre nosotros a partir de 1968? Señalaremos, sin ninguna pretensión de ser exhaustivos, los ámbitos de la «liberación»:

— Liberación socioeconómica; que el trabajador sea plenamente una persona; que no posea únicamente los derechos del hombre, sino los de ciudadano en la empresa

[1] *Liberté et libération*, en *Idéologies de libération en message du salut*, IV Coloquio del Cerdic, Estrasburgo, 10-12 de mayo de 1973, publicado por R. Metz y J. Schlick, *Hommes et Église* 3 (Estrasburgo 1973) 11-32.

que le da trabajo. Que tenga todas las oportunidades de acceso a la cultura, a la promoción social, al disfrute de bienes.

— Liberación de los pueblos colonizados, y no sólo de una colonización política, sino también económica y cultural. «Guerras de liberación». Liberación del Vietnam.

— Liberación de la mujer, a la que Marx califica de «proletaria del hombre». Liberación de las discriminaciones que padece, liberación de verse reducida a una «función», siendo realmente una persona. Hay un MLF (Movimiento de Liberación de la Mujer).

— Liberación sexual, de los llamados «tabúes», en que entran las prohibiciones arbitrarias, la ocultación injusta y también las normas, perfectamente válidas, de orden o de comportamiento sano.

A partir de 1968 (Medellín) hemos visto proliferar las «teologías» de la liberación», que han ocupado el lugar de las «teologías del desarrollo» y de las «teologías de la revolución» [2]. «La Revue Nouvelle» titulaba su número de mayo-junio de 1972: *Libération, nouveau nom du salut*... Se presenta a Jesús ante todo como «el hombre libre» [3]; lo fue indudablemente, y en grado excepcional. Pero en la idea de «liberación» se incluye al mismo tiempo todo lo que va en contra del orden y de la autoridad [4],

[2] En *Iglesia y liberación* (Bogotá 1973), R. Vekemans indica más de 1.700 títulos sobre este tema. El Cerdic (Estrasburgo) ha publicado, en septiembre de 1973, una bibliografía sobre «liberación y salvación», que agrupa 467 títulos sólo para el período comprendido entre enero de 1972 y junio de 1973 (RIC Supl. núm. 6).

[3] Este era el tema de P. van Buren, *El significado secular del evangelio* (Barcelona 1968); cf. C. Duquoc, *Jésus Homme libre* (París 1974); cf. también «Concilium» 93 (1974), número dedicado íntegramente al tema «Jesucristo y la libertad humana».

[4] J. Moltmann escribe espontáneamente: «El mensaje cristiano no es, por consiguiente, la religión de una inmensa libertad, a pesar de que la Iglesia se haya puesto muchas veces al lado de la autoridad más que al lado de esta liberación»; confróntese, de este autor, *L'espérance en action. Traduction historique et politique de l'Évangile* (París 1973) 24.

sin matizar, sólo por deseo de «ir en contra». Evidentemente, no se trata aquí de esto, sino de las liberaciones auténticas con respecto a unas opresiones reales, con respecto a todo cuanto impide al hombre ser hombre, que daña su humanidad o no le deja desplegarla conforme a todas sus dimensiones personales y sociales.

Desde hace algunos años, los movimientos católicos, los obispos, los sínodos y también el Consejo Ecuménico de las Iglesias (cf. Bangkok, diciembre 1972-enero 1973) han recuperado el tema de la «liberación», incluyéndolo en el panorama de la «salvación» [5]. ¿Acaso no era normal? Nuestro estudio trata precisamente de fundamentar la legitimidad y hasta la necesidad de este paso. Ciertamente, se podría denunciar una especie de oportunismo, pero la Iglesia reconoce «lo que ha recibido (y recibe) de la historia y de la evolución del género humano» para mejor comprender, desarrollar, expresar y proponer su mensaje [6]. Pero es preciso tener ideas claras sobre las exigencias de autenticidad que entraña esta operación.

Su fórmula teológica puede encontrarse en la del dogma cristológico de Calcedonia: unión sin separación ni confusión. Es lo que hacía Charles Moeller al ser interrogado sobre las tensiones que en los últimos tiempos se han manifestado en el seno del Consejo Ecuménico de las Iglesias entre corriente favorable al compromiso temporal y otra corriente más puramente religiosa y dogmática [7]. Es lo que se viene proclamando en tantos y tantos docu-

[5] Cf. *De l'idéologie à l'apologétique. Aspects des langages de libération du militantisme catholique* («Langages d'églises» 3; 1973). Cf. también V. Cosmao, *Libération:* «Documents Épiscopat» 1 (1973); J. Gritti, *La langage de la libération,* en *ibíd.,* 8 (1973).

[6] Cf. *Gaudium et spes,* núm. 44.

[7] «Como en todo ámbito cristiano, el ejemplo único es Cristo encarnado, en quien se dan íntegramente toda la dimensión divina y toda la dimensión humana. Este es el modelo que debe servir de norma a las discusiones entre la verticalidad y la horizontalidad»: entrevista publicada por «La Liberté» (Friburgo), «Le Courrier» (Ginebra) y «La Croix» (París; 31 agosto 1973).

mentos y sesiones. Así, «... la unidad de la conciencia cristiana se funda en una convergencia que es preciso captar con claridad.

— Hay convergencia entre el mundo coherente y racional que construye el militante sin recurrir a otros datos que los científicos y humanos, y el mundo definitivamente reconciliado de que da testimonio la Iglesia en medio de los combates de la historia.

— Hay convergencia, sin confusión, entre el futuro humano que construyen los hombres en el tiempo y el futuro absoluto que les está prometido en Jesucristo.

— Hay convergencia, sin confusión, entre la esperanza del movimiento obrero y la esperanza de dimensiones insondables que anuncia cada asamblea cristiana».

«De ahí la verdad parcial, y también la ambigüedad —señalada ya en el curso de la sesión— de fórmulas tales como 'demócrata por ser cristiano' o 'socialista por ser cristiano'. En ellas se expresa la concordancia que hay entre la fe cristiana y una forma verdaderamente humana de la sociedad. Pero, al parecer, son una proyección de las razones humanas en que se funda una opción política, dando a entender al mismo tiempo que de la fe cristiana podrían deducirse la democracia o el socialismo» [8].

Se habla aquí de «convergencia» por deseo de evitar la confusión, aunque sólo fuera al admitir una identidad parcial. «Convergencia», sin embargo, podría ser un término muy débil, y así se afirma hoy ciertamente. Los movimientos de auténtica liberación humana entran en el designio de Dios, forman parte del mismo. Pero el designio de Dios de que son actores Jesús y el Espíritu Santo, y que se orienta hacia el reino, desborda los límites de las liberaciones humanas, las juzga y radicaliza su alcance. La salvación cristiana, por el hecho mismo de que trasciende a las opciones y a las luchas humanas, deja intactas su verdad histórica y la plena responsabilidad que en ellas tienen los hombres. El proyecto de salvación de Dios en Jesucristo supera, juzga y radicaliza los esfuerzos humanos de liberación temporal.

[8] *Évolution économique et Salut de l'homme* (París 1968) 244.

1. Los supera al prometer ese «futuro absoluto» de que habla K. Rahner[9]. Se trata aquí de la vida sin límites, de la resurrección de nuestros cuerpos, de la reconciliación total, de la asociación del cosmos a esta condición de los hijos de Dios. El criterio podría ser el mismo de nuestra esperanza. «Esperanza» y no simplemente «esperanzas»; la distinción ya es clásica[10]. Las esperanzas motivan nuestros esfuerzos, señalan un bien difícil, pero que entra dentro de nuestras posibilidades, «la pasión de lo posible», que dice Kierkegaard. La «esperanza» apunta a una realidad sin límites o, más exactamente, a lo absoluto que Dios tiene dispuesto para los que ama. Interesarse únicamente por esto sin aceptar el duro esfuerzo que exigen nuestras luchas humanas podría ser una traición a nuestro deber. «Todo el que reniega aquí del hombre reniega del más allá de Dios»[11]. No reconocer más que el ámbito de nuestras esperanzas humanas sería tanto como olvidar que Dios nos promete y nos ofrece mucho más: «Olvidar las esperanzas en provecho de la Esperanza es evasión; olvidar la Esperanza en provecho de las esperanzas sería negar la dimensión propiamente cristiana»[12]. Los cristianos deben participar, junto con los demás hombres, en las liberaciones que el mundo tiene la idea y la posibilidad de realizar; serían infieles al don de Dios si no aportaran al mundo lo que creen que éste necesita,

[9] *Est-il possible de croire aujourd'hui?* (Mame 1966) 145-71.

[10] La Semana de los intelectuales católicos de 1951 tuvo por tema «Esperanza humana y esperanza cristiana». En ella intervinimos desarrollando el tema *Espérance et libération du mal* (pp. 65-75). Cf. J. Alfaro, *Las esperanzas intramundanas y la esperanza cristiana:* «Concilium» 59 (1970) 352-63; F. Laplanche, *Des espoirs humains à l'attente de Dieu ou les moments d'une cathéchèse de l'espérance,* en P. de Surgy, etc., *Recherches et réflexions sur l'espérance chrétienne aujourd'hui* (París 1974) 127-43.

[11] K. Barth, cit. por A. Dartigues, *Que dites-vous du Christ?* (París 1969) 117. Ya hemos citado la *Gaudium et spes,* números 39 y 57.

[12] J. Lacroix, *Le personnalisme aujourd'hui:* «La Nouvelle Critique» (febrero 1973) 21.

quizá sin saberlo, la salvación sobre todo del pecado, junto con la esperanza del futuro absoluto del reino. Releamos a Jürgen Moltmann: «Los cristianos deben estar al servicio de la humanidad no para que este mundo permanezca tal como está o para que se conserve tal como ahora es, sino para que cambie y llegue a ser lo que se le ha prometido. En consecuencia, una 'Iglesia para el mundo' no puede ser otra cosa que una 'Iglesia para el reino de Dios' y para la renovación del mundo. Esto se produce de la manera siguiente: la 'cristiandad' [= el conjunto de los cristianos] hace entrar a la humanidad en un horizonte de espera, y concretamente la comunidad *(Gemeinde)* hace entrar a la sociedad con la que vive en su horizonte de espera —la realización escatológica de la justicia, de la vida, de lo humano y de lo social— para comunicarle, en sus propias decisiones históricas, una disponibilidad y una elasticidad con vistas a ese futuro» [13].

«Lo que se le ha prometido» es la plenitud de la esperanza cristiana, no sólo el cumplimiento de las esperanzas humanas. Bien entendido que no hay que restar nada a la verdad y a las exigencias de estas esperanzas, que deben llenar la vida y la misma historia de pueblos enteros. Se trata de algo que se sitúa más allá, y de dos maneras distintas. De una parte, el perdón de los pecados, la resurrección de los muertos, la visión de Dios, una divinización, una superación de la finitud humana..., y ello en virtud del don de «lo que ojo nunca vio ni oreja oyó ni hombre alguno ha imaginado, lo que Dios ha preparado para los que lo aman» (1 Cor 2,9). De otra, esta utopía del reino prometido y un principio crítico de nuestras realizaciones humanas, siempre tendenciosas y provisionales, de justicia y de liberación. Es lo que J. B. Metz llama «la reserva escatológica» en su *Teología política*. Es inevitable que todo esto se quede en un plano muy general, porque el reino de Dios no es un modelo político. Los ensayos de diversas sectas (anabaptistas, mennonitas,

[13] J. Moltmann, *Théologie de l'espérance. Études sur les fondements et les conséquences d'une eschatologie chrétienne* («Cogitatio fidei» 50; París 1970) 353.

etcétera) no pasan de ser casos interesantes. La situación es distinta en la Iglesia, en que el sentimiento de la distancia a que quedan el ideal y sus realizaciones ha sido siempre un principio de reforma o ha suscitado movimientos espirituales. Pero es posible que también seamos demasiado tímidos. Si presentásemos con mayor decisión al mundo el Dios de la Biblia, de los profetas y de Jesucristo, veríamos cómo «reconocer a Dios como Dios lleva a rechazar al mundo tal como es» [14].

2. La salvación de Dios en Jesucristo radicaliza (¡en principio!) los motivos y las exigencias de la liberación. Porque «también los liberadores están sometidos a cierta forma particular de esclavitud. Porque no logran el éxito en sus empresas sino oponiendo un poder a otro poder, muchas veces les es preciso aceptar la ayuda de Belzebú para liberarse de Belzebú. Sólo la libertad, don de Dios, no vuelve a esclavizar a los que libera» [15]. Se trata de una

[14] V. Cosmao, *De l'idéologie... (supra,* n. 5) 121.

[15] L. E. Keck, *El Hijo, creador de la libertad:* «Concilium» 93 (1974) 388-402. Nos atreveríamos a citar aquí a A. Gide: «Siento que en la enseñanza de Cristo hay tanta fuerza liberadora como en la de Nietzsche; tanta oposición entre el valor individual y el del Estado o la civilización o 'César'; tanta abnegación y tanta alegría. ¿Qué digo? ¿Tanta? Lo que advierto es mucho más, algo más profundo y más secreto; más seguro y, sin embargo, más sereno; más total y, a pesar de ello, más tranquilo en el evangelio de Cristo que en el de Zaratustra. Nietzsche está mucho más cerca de Cristo que lo estuvo Goethe, por ejemplo (o Hölderlin), en el que veo cómo los valores de la Grecia antigua se oponen ingenua y espontáneamente a los valores auténticamente cristianos (quiero decir, los del mismo Cristo, no los de la Iglesia) (...). Sólo a Nietzsche correspondía descubrir a un Cristo verdadero bajo los sudarios y resucitarlo. Pero en vez de unirse a aquel cuyas enseñanzas eran superiores a las suyas, Nietzsche creyó engrandecerse al enfrentársele. Decididamente, no comprendió a Cristo; pero de ese error, del que arranca todo su ímpetu, la Iglesia es más responsable que él mismo; al pretender, al buscar (en vano, por lo demás) asimilar a Cristo, en lugar de asimilarse a él, la Iglesia lo desfigura, y es a este Cristo desfigurado al que Nietzsche combate»; cf. A. Gide, *Journal 1889-1939* (NRF) 1282.

interiorización que lleve la liberación al mismo corazón del hombre. No se puede ignorar toda la insuficiencia, todo el peligro de evasión que entraña esta perspectiva. Mantenerse en este plano equivaldría a encerrarse en la esfera privada, mientras que los esfuerzos sólo son eficaces al socializarse, al politizarse en consecuencia. Pero cuando se supera este riesgo, la interiorización del Espíritu liberador de Cristo pone en la lucha por las esperanzas humanas y las liberaciones temporales una pureza, una profundidad, un estilo en que se transparenta, dentro mismo de las luchas terrenas, algo de la libertad gloriosa de los hijos de Dios y de la reconciliación absoluta a cuyo servicio estamos. «Donde hay un cristiano hay humanidad nueva» (2 Cor 5,17). Pensemos en una Madeleine Delbrêl, en un P. Christian...

I. DISTINCIONES EN LA «IGLESIA»

Existen dos familias de cristianos: una de la pura espiritualidad y otra de la militancia temporal. El Consejo Ecuménico de las Iglesias conoce tan bien como la Iglesia católica esta tensión. Los unos reprochan a la «Iglesia» que se «mete en política», de que se ha convertido al mundo, de convertir en verdad evangélica los movimientos revolucionarios. Pero hay también quienes se ponen más o menos al margen, quienes llegan incluso a abandonar la Iglesia porque no entra activamente o lo hace sólo de manera muy superficial en la acción política de la liberación humana.

Reconozcamos francamente lo que nos ha faltado y lo que aún nos falta. Con franqueza y con sinceridad. También nosotros, siguiendo a los demás o por nuestra propia cuenta, podríamos exponer nuestra requisitoria. Pero, como tratamos de situarnos en una perspectiva histórica —un terreno en el que personalmente nos encontramos a gusto— habremos de aceptar la historia con todas sus consecuencias, sin exigir a los siglos pasados cosas que sólo el nuestro ha descubierto. Es cierto, a pesar de todo, que han sido otros, sin nosotros, a veces a pesar de nos-

otros y aun contra nosotros, los que han *visto* la tarea que aún estaba por hacer y se han puesto en marcha. En este terreno han resultado ciertas muchas veces las palabras de Paul Evdokimov: «La Iglesia posee el mensaje de la liberación, pero son los otros los que liberan» [16].

Esta situación se debe en gran parte a que los hombres de Iglesia se interesaban por las cosas de la Iglesia, sin inquietarse por nada hasta que las realidades intraeclesiales se veían afectadas o amenazadas. Podríamos ilustrar esta afirmación con multitud de hechos, incluso recientes, del pontificado mismo de Pío XII, que, sin embargo, tuvo una intensa irradiación de humanismo sobrenatural [17]. Oigamos a Merleau-Ponty: «Dios no habrá venido del todo a la tierra sino cuando la Iglesia no se sienta más obligada a cuidar de sus ministros que de los demás hombres, más preocupada por las iglesias que por las casas de Guernica. Hay una rebeldía cristiana, pero, al parecer, está muy localizada y no se manifiesta hasta que la Iglesia se siente amenazada» [18]. Palabras evidentemente exageradas, pues los hechos hablan en numerosas ocasiones de otro modo, pero también dignas de tenerse en cuenta.

Creemos que este problema puede esclarecerse hasta cierto punto a partir de la eclesiología. Ante todo, insistiendo en que la Iglesia es el pueblo de Dios; en efecto, los fieles que entran en la militancia de la liberación siguen al mismo tiempo en *su sitio,* en la Iglesia, y por

[16] P. Evdokimov, *La femme et le salut du monde* (París 1958) 18.

[17] Pío XII se preocupó de mejorar las condiciones de vida de los sacerdotes internados en Dachau, así como de los cristianos de origen judío. Cf. J. Nobécourt, *«Le Vicaire» et l'histoire* (París 1964) 184. Justifica el envío de telegramas de simpatía, en mayo de 1940, a Holanda, Bélgica y Luxemburgo, pero no a Abisinia y a Albania, igualmente invadidas, por el hecho de que mantenía relaciones diplomáticas con los tres primeros países, pero no con los dos últimos (carta a monseñor Landesdorfer, obispo de Passau, 20 de junio de 1940, en *Lettres de Pie XII aux évêques allemands 1939-1944* [Roma 1966] 147).

[18] *Sens et non-sens* (París 1966) 316.

ello la comprometen en algún sentido. Pero este punto requiere algunas precisiones. Trataremos de hacerlo proponiendo una distinción que ya apuntábamos en 1967 (Congreso para el Apostolado de los Laicos, en Roma), cuyo equivalente hemos encontrado desde entonces en plumas muy autorizadas [19].

Se trata de la acción de la Iglesia en el mundo. Sabemos que este enunciado será criticado por muchos que no

[19] Así el cardenal Hoeffner, arzobispo de Colonia, en marzo de 1971, *L'Église dans la société moderne,* tesis 9: «En el dominio social hay que establecer una distinción entre la responsabilidad del creyente individual o de los grupos de creyentes y la responsabilidad de la Iglesia en tanto que comunidad ordenada jerárquicamente»: «Docum. Cathol.» 68 (1971) 543; Sínodo de los obispos, octubre de 1971, *loc. cit. infra,* nota 34; monseñor McGrath, arzobispo de Panamá, dirigiéndose al Sínodo de los obispos de 1971, en Panamá (10 de diciembre de 1971): «Si nos fijamos en el impulso manifestado por la Iglesia en estos últimos años a favor de los cambios sociales que deben promover los laicos, aunque respaldados por la predicación de la Iglesia, se plantea la cuestión —bajo aspectos totalmente nuevos— de las relaciones de la Iglesia en tanto que institución oficial y de la Iglesia a través de sus miembros con el Estado y las restantes instituciones sociales, económicas y políticas a todos los niveles, también el internacional» (de las fichas «Prospective», Bruselas: «L'institution synodale»); monseñor Matagrin, obispo de Grenoble: «Pienso que hay que distinguir entre la Iglesia jerárquica y la Iglesia pueblo de Dios. La Iglesia jerárquica está en su papel cuando recuerda cierto número de exigencias fundadas en la fe: el respeto al hombre en todas sus dimensiones, por ejemplo. Cada vez le resulta más difícil dictar normas de conducta. Pero tenemos también a la Iglesia pueblo de Dios...», etc.: *Jacques Duquesne interroge Mgr. Gabriel Matagrin. Un nouveau temps pour l'Église* («Les interviews»; París 1973) 32. Finalmente, se pondrán objeciones a la distinción que establece K. Rahner entre «kirchlich im *strengsten* Sinn des Wortes», vida u orden estrictamente eclesial, que es «*amts*kirchlich», y «christlich», ejercicio del cristianismo, es decir, los actos cristianos que no constituyen actos oficialmente de la Iglesia; cf. *Handbuch der Pastoraltheologie. Praktische Theologie der Kirche in ihrer Gegenwart* II/2 (1966) 210-13, 231ss.

dejarán de denunciar un «dualismo» que rechazan. Esta crítica del dualismo se funda en motivos serios, y por ello la admitimos, aplicada a ciertos aspectos, pero no a otros, entre ellos el que ahora nos interesa. La cuestión es grave y delicada, y al final de este capítulo le dedicaremos una nota especial. Basten por ahora algunas palabras. La Iglesia es una sociedad *sui generis* de institución de derecho divino positivo. Debe su existencia no a unas energías o a unos impulsos de la creación material, sino a las iniciativas divinas sobrenaturales y de revelación, a unas instituciones sacramentales, a la instauración de una tarea pastoral apostólica. Esta institución divina es vivida por todos los fieles, pero está representada y a cargo especialmente del ministerio pastoral ordenado.

La Iglesia ha recibido una misión en el mundo y para el mundo: la de hacer que los hombres entren en el pueblo de Dios, en el cuerpo de Cristo (cf. Mt 28,18-20), ayudar al mundo a crecer conforme a la talla del reino de Dios, promoviendo en él y con él todo aquello que edifica al hombre según el designio de Dios. En este punto se inscriben los esfuerzos en pro de la liberación temporal. Y aquí es también donde tenemos que distinguir. En la Iglesia, efectivamente, no todos tienen ni exactamente la misma responsabilidad ni los mismos medios de información o de acción. Toda la Iglesia ha de estar a favor de la paz, pero el papa no puede manifestarse en este sentido del mismo modo que los hermanos Berrigan. No nos lo imaginamos quemando los archivos de una oficina de reclutamiento.

En la Iglesia hay un cuerpo de pastores instituidos *(ordo pastorum, ordo episcoporum, ordo doctorum)* que representa a la Iglesia como tal. Pero ¿la compromete también? Sólo en cierta medida, ya que el condicionamiento histórico de estas exigencias es tal que la Iglesia se sitúa siempre más allá de sus propios pastores y más allá de su mismo ser histórico. La Iglesia es la esposa de Cristo, el cuerpo de Cristo. De ahí la verdad del tema de Nicolás Berdiaeff *De la dignidad del cristianismo y de la indignidad de los cristianos* (1931). En consecuencia, con la discreción que nos impone la historia, pero con la

firmeza que nos permite la teología, hablaremos del cuerpo de los pastores instituidos. Tenemos la ordenación, el encargo y, por tanto, la gracia del «magisterio», la jurisdicción espiritual. El ejercicio de estas facultades determina una zona de competencia y de autoridad que podríamos designar como zona de acción jerárquica. Pero si el pueblo mesiánico «constituye para toda la humanidad el germen más fuerte de unidad, de esperanza y de salvación» [20], si la salvación abarca todo lo que hemos visto, el ejercicio de su misión plena por la Iglesia desbordará el marco y los medios que la constituyen como sociedad de derecho divino positivo y que son los de su «sacerdocio». Este ejerce la responsabilidad de la Iglesia con respecto a lo temporal tomado en el sentido que antes hemos precisado (*supra,* p. 186), principalmente a través de un ministerio profético de enseñanza, eventualmente apoyado por una serie de gestos significativos como los que en tan gran número hemos presenciado en estos últimos años. También interviene en política, pero no al nivel de la militancia de los movimientos, grupos o partidos formalmente políticos. Pone en juego un criterio: siempre a favor del hombre, de todo el hombre y de todos los hombres. «La Iglesia —decía Pío XII— no predica la revolución social, pero siempre y en todas partes... se ha esforzado por que se tenga en cuenta al hombre» [21]. Se trata de un criterio válido, que puede situarse y se ha situado de hecho en el principio de unos compromisos efectivos, aunque éstos hayan sido con frecuencia muy tímidos y muy tardíos. El riesgo, sin embargo, es el de quedarse en el

[20] *Lumen gentium,* núm. 9.

[21] Mensaje del 11 de marzo de 1951 a los obreros españoles: AAS 33 (1951) 214. Comparar con *Gaudium et spes,* núm. 76, párrafo 2; Sínodo de los obispos, octubre de 1971, Declaración sobre la justicia en el mundo, 2.ª sección: «Doc. Cathol.» 69 (1972) 15: «La Iglesia... Su misión lleva consigo la defensa y la promoción de la dignidad y de los derechos fundamentales de la persona humana»; finalmente, R. Schutz, hablando del «Concilio de los jóvenes» de Taizé: «Desde el primer momento se pudo advertir una toma de posición política a favor del hombre» (*Ta fête soit sans fin* [1971] 75-76).

moralismo, en el plano de las generalidades, sin reconocer la especificidad y las exigencias de la acción propiamente política. Todo tiene que concretarse en el plano social y político. Serán normalmente los laicos los que actúen eficazmente por el hecho de ser en sus propias vidas la juntura misma del mundo y del evangelio. El hecho de distinguir entre la acción de los laicos y el ministerio profético de enseñanza no significa que los separemos, ya que la acción de los laicos recibe una cierta orientación de este ministerio, pero al mismo tiempo le informa, lo provoca y a veces le inspira y le hace entender los «signos de los tiempos». Cuanto hacen los laicos lo hacen a título personal, pero al mismo tiempo se asocian para actuar [22] o forman parte de grupos de acción siempre con sentido cristiano, pero muchas veces *«en tanto que* cristianos».

Esta distinción entre «con sentido cristiano» y «en tanto que cristianos», ya propuesta por Jacques Maritain [23], no es la más adecuada desde nuestro punto de vista. Preferimos distinguir más bien entre la Iglesia considerada por separado de la sociedad temporal, en la que, sin embargo, vive y a la que va dirigida su misión, y la Iglesia como pueblo mesiánico de los cristianos que también pertenecen a los pueblos terrenos, con los que construyen su camino temporal con vistas al reino prometido. Una distinción de este tipo es la que parece insinuar este texto

[22] Para quienes no sean alérgicos a las precisiones jurídicas nos parece interesante recordar dos intervenciones romanas: **1)** Tratando de un conflicto relacionado con la libre elección de capellanes por las Conferencias de san Vicente de Paúl, la Congregación consistorial distinguía entre asociaciones de laicos erigidas bajo la autoridad eclesiástica (y, por tanto, sometidas a la jurisdicción del Ordinario) y otras asociaciones *(associations sociales)* que sólo dependen de la autoridad pastoral genérica; cf. S. Congr. Concilii, *Corrienten,* 13-11-1920 (AAS 13 [1921] 135-44). 2) Carta de san Pío X a Jean Lerolle, presidente de la ACJF, 22 de febrero de 1907: cf. Ch. Molette, *L'Association Catholique de la Jeunesse Française (1886-1907)* (París 1968) 518-19; texto latino, 735-36.

[23] *Humanisme intégral* (París 1936) 314, reimpreso por Ch. Journet, *Théologie de l'Église* (DDB 1958) 297.

de Pío XII: «La Iglesia *y la fe cristiana* deben irradiar en todos los dominios»[24]. La fe cristiana que poseen los fieles irradia más allá de los límites de la Iglesia entendida como entidad distinta de la sociedad en conjunto. La *Gaudium et spes* exige, por su parte, «que se distinga cuidadosamente entre las acciones que los fieles, aisladamente o en grupos, emprenden en su propio nombre como ciudadanos, guiados por su propia conciencia cristiana, y las acciones que desarrollan en nombre de la Iglesia, en unión *(una cum)* con sus pastores»[25].

La distinción que hemos tratado de formular lo menos mal posible nos parece exigida por un justo reconocimiento del hecho de que, existiendo en el mundo, encargada de una misión en favor de éste y compartiendo también su historia, la Iglesia es al mismo tiempo diferente del mundo. Quienes critican esta distinción son también los que desconocen el alcance de esta diferencia[26]. Si no se distingue, si no se define el plano de la acción jerárquica pastoral, formalmente de la Iglesia, por el ejercicio profético del magisterio y de la jurisdicción, el resultado será reducir a los pastores a la funcionalidad de simples fieles o restablecer un dominio directo del clero sobre lo temporal. Nos parece, sin embargo, que muchos autores, desde su punto de vista y con su vocabulario propio, están muy cerca de nuestras ideas[27].

[24] Radiomensaje a los católicos suizos, 4-9-1949: AAS 41 (1949) 456.

[25] *Gaudium et spes,* núm. 76 § 1. Cf. también núm. 43 § 1, 2 y 5; *Lumen gentium,* núm. 36 § 4; declaración *Dignitatis humanae personae,* núm. 13 § 2.

[26] Así, L. Rütti, criticando la *Gaudium et spes* (de la que, sin embargo, hace el auténtico decreto conciliar sobre la misión): *Zur Theologie der Mission. Kritische Analysen und neuen Orientierungen* (Munich y Maguncia 1972) 305-6. Nuestra crítica de este libro: «Theologische Revue» (1973/75) col. 353-60.

[27] Así, R. Völkl, *Services de l'Église et action pastorale,* en K. Rahner (ed.), *Fondements théologiques pour l'action pastorale* III (DDB 1970) 261ss; crítica de Portier a Ch. Baum-

Por lo demás, hay que añadir, como ya lo hicimos al presentar el decreto conciliar sobre el apostolado de los laicos [28], que entre la Iglesia en el sentido más dogmático del término y los fieles, tomados individualmente o asociados, hay muchas comunidades que son ciertamente comunidades eclesiales, a las que se puede dar el nombre de «Iglesias» en un sentido a la vez auténtico y menor. Esto nos permite situar mejor la complejidad de los hechos.

Jürgen Moltmann expresa una observación en el mismo sentido: «¿Cómo podría organizarse en la Iglesia la responsabilidad política de los cristianos? Si sólo se reconoce la existencia de la gran institución y de los individuos, no habrá modo de organizarla, salvo en forma de documentos destinados a despertar en el individuo la conciencia de los problemas. Pero en la realidad de la Iglesia, entre la institución y las personas existe un número de *formas sociales intermedias,* de formaciones y grupos voluntarios (...). *La Iglesia no es únicamente una institución* al servicio de la predicación de la palabra y de la administración de los sacramentos, sino que es también *concretamente la comunidad de los fieles,* y en tanto que comunidad concreta de los fieles, es también *la comunidad práctica del amor*» [29].

II. APLICACION A LA ACTIVIDAD MISIONERA

Si la salvación de Jesucristo incluye de algún modo las liberaciones humanas, este hecho afectará a la misión de

gartner, citada por P. Guilmot, *Fin d'une Église cléricale?* (París 1969) 270-84; J.-M. Aubert, *Théologie et politique,* en *Politique et Foi* (Tercer coloquio del Cerdic; Estrasburgo 1972) 155-57. Cf. también *supra,* n. 19.

[28] «Vie Spirituelle» (febrero 1967) 129-60, reimpr. en *Vatican II. L'Apostolat des laïcs* («Unam Sanctam» 75; París 1970) 157-90; cf. p. 180, donde citamos también a K. Rahner.

[29] *L'Espérance en action. Traduction historique et politique de l'Évangile* (París 1973) 82-83.

la Iglesia y, en consecuencia, también a su «actividad misionera», término con el que el Vaticano II designa lo que comúnmente llamamos las misiones. De hecho, ya hemos visto que los misioneros no han cesado de abrir escuelas, dispensarios, hospitales, de enseñar las mejores técnicas de trabajo, de ennoblecer la condición de la mujer y del niño, de calmar las oposiciones. Los reproches que hoy se formulan contra ellos son, en este terreno, muy injustos. Quizá lo sean menos si se trata de una cierta alienación cultural a la que los pueblos y también nosotros mismos nos hemos vuelto hoy mucho más sensibles.

Sobre la misma inclusión de los bienes temporales humanos en la misión de aportar la salvación también se puede detectar una diversidad de acentuaciones entre los enunciados de ayer y los de hoy. Ayer, aun en el mismo Vaticano II, la humanización o la civilización —por decirlo con un término de Pío XI [30]— se entendían más bien como la *consecuencia,* hasta como una irradiación de la evangelización. Y se trataba además de ese influjo sobre las cosas humanas que realiza en ellas los rasgos de una civilización cristiana. Es lo que vemos en san Pío X [31] y también en los textos conciliares de 1965 [32].

[30] Carta a monseñor Roland-Gosselin: *Semaine sociale de Versailles* (1936) 461-62. Citado por la *Gaudium et spes,* número 58 § 4.

[31] «Restaurarlo todo en Cristo... No sólo lo que incumbe directamente a la Iglesia en virtud de su misión divina, que es conducir a las almas a Dios, sino también cuanto deriva espontáneamente de esa misión divina, la civilización cristiana en el conjunto de todos y cada uno de los elementos que la constituyen»; cf. encíclica *Certum consilium* (11-6-1905): ASS 37 (1904-5) 748.

[32] *Apostolicam actuositatem,* sobre el apostolado de los laicos (18-11-1965), núm. 2: «Ejercen su apostolado mediante el trabajo de evangelizar y santificar a los hombres, de perfeccionar y saturar de espíritu evangélico el orden temporal, de tal forma que su actividad en este orden dé claro testimonio de Cristo y sirva para la salvación de los hombres»; núm. 5: «La misión de la Iglesia no consiste únicamente en aportar a los hombres el mensaje de Cristo y su gracia, sino también en

En ellos se insiste constantemente en la finalidad y el carácter esencialmente religioso de la misión. El decreto sobre la actividad misionera es muy eclesial, algunos dicen incluso que es «eclesiocéntrico», porque esencialmente habla de evangelización.

Después del Concilio han adoptado los textos un tono ligeramente distinto, si bien es verdad que siguen hablando de evangelización. Pero incluyen el desarrollo o la liberación en la misma misión. No se trata únicamente de estudios de misionólogos o de congresos [33], sino que en este lenguaje se expresa también el Sínodo de los obispos de octubre de 1971 [34]; lo mismo hace, aunque más

penetrar y perfeccionar mediante el espíritu evangélico el orden temporal...», etc.; núm. 6, al final.

Gravissimum educationis momentum (28-10-1965), preámbulo.

Gaudium et spes, sobre la Iglesia en el mundo contemporáneo (7-12-1965), núms. 11 § 3; 40 § 3; 42 § 2; 55; 58 § 4; 89 § 1.

Ad gentes divinitus (7-12-1965), núms. 12; 21; 41.

[33] Ejemplos: *La Mission au coeur du développement* (39.ª Semana de misionología de Lovaina; 1969); P. Land, *«Populorum progressio». Mission and Development:* «Intern. Rev. of Missions» 58 (1969) 400-409; esta revista ha dedicado su número 237 (60 [1971]) al tema «Misión y humanización»; A. Hastings, *Mission and Ministry* (Londres 1971) 37ss; Y. Congar, *Les missions au service du salut,* en *Quel Missionnaire?* (41.ª Semana misionológica de Lovaina; 1971) 13-38; Jornadas misionales nacionales de París (abril 1972); monseñor D. Simon Lourdusamy, *Unité de la mission de l'Église dans les tâches d'évangélisation et de promotion humaine:* «Migrazioni e Turismo» 4 (1972) 69-86. Cf. también L.-J. R., *Évangélisation et développement à travers des documents récents:* «Nouv. Rev. Théol.» 92 (1970) 977-82.

[34] Así el cardenal Hoeffner, arzobispo de Colonia (confróntese «Doc. Cath.» 68 [1971] 961a, 963a); monseñor Schmitt, obispo de Metz *(ibíd.,* 1042-43). El cardenal Hoeffner, en un documento anterior sobre «La Iglesia en la sociedad moderna», decía: «Tesis 1: La misión de la Iglesia —proclamarnos la salvación realizada en Cristo— no excluye la acción social, sino que la incluye» («Doc. Cath.» *ibíd.,* 540; cf. también las tesis 5 a 10). El mismo texto oficial dice: «El combate

tímidamente, el Congreso de las Obras Misionales Pontificias de noviembre de 1972[35]. El hecho es también cierto en el caso de la Asamblea del Episcopado francés de septiembre de 1974 y en el del Sínodo de los obispos de octubre de 1974[36]. Puede decirse que se ha llegado a un consenso sobre la pertenencia a la misión de la Iglesia del combate en pro de la justicia y de una participación en la obra de transformar el mundo. Esta fórmula de conclusión deja todavía por precisar muchas cosas, entre ellas el contenido del «combate» y de la «participación», el equilibrio entre estos términos y la evangelización.

Nos encontramos con una tesis extrema que equivale a *definir* la misión, al menos prioritariamente, por la promoción de los esfuerzos de liberación hacia su plenitud

por la justicia y la participación en la transformación del mundo nos parecen como una dimensión constitutiva de la predicación del evangelio, que es la misión de la Iglesia para la redención de la humanidad y su liberación de todas las situaciones opresivas» (Sínodo de los obispos. «La justicia en el mundo» [Vaticano 1971] 6).

[35] *Les Oeuvres pontificales Missionnaires sous le signe de la Collégialité épiscopale* (Lyon 9-12 noviembre 1972). La conclusión núm. 6 del Congreso dice así: «La proclamación del mensaje de Cristo aparecerá como parte integrante, incluso como factor esencial del desarrollo del hombre y de todos los hombres, tal como ha escrito Pablo VI en su encíclica *Populorum progressio,* para el bienestar de una humanidad ansiosa de justicia y de paz. Esta colaboración en el desarrollo y en la liberación de todas las esclavitudes es posiblemente el mayor, cuando no el único, testimonio válido para estos tiempos nuestros, de la credibilidad de la Iglesia».

[36] En su *Communication to the Synod of Bishops* (14-1-1974), la Conferencia episcopal de la India declara: «Hoy reconoce claramente la Iglesia que la salvación no queda limitada a su dimensión espiritual y puramente escatológica, sino que incluye la renovación, la liberación y la realización de la persona humana y de la sociedad de los hombres». Se trata sólo de un ejemplo; casi todos los informes preparatorios del Sínodo de 1974 muestran el mismo lenguaje. En cuanto al Sínodo en sí, celebrado después de la redacción de nuestro texto, presenta un puñado de textos muy firmes; seleccionar algunos sería la única dificultad...

en el reino de Dios. Su expresión es demasiado vaga y amplia como para permitir una interpretación exacta [37]. Ludwig Rütti ha propuesto las líneas más sistemáticas de una definición de la tarea misionera en términos de la responsabilidad cristiana ante el mundo [38]. Para este autor, el verdadero decreto conciliar sobre la(s) misión(es) no sería el *Ad gentes divinitus,* marcado por la tarea de un «eclesiocentrismo», sino más bien la constitución *Gaudium et spes,* si bien es cierto que ésta aparece todavía marcada por el dualismo Iglesia-mundo, verdadero pecado original de toda esta teología. El libro de Rütti termina con esta frase: «La tarea que se confía a los cristianos sobre la base de una promesa nueva para el mundo no se orienta primariamente al mantenimiento y a la difusión de la Iglesia, sino hacia la responsabilidad eficaz de la esperanza implantada en el mundo; en su nombre habrá que ganarse a los hombres para que compartan esta esperanza y esta tarea».

Estamos de acuerdo en que la auténtica liberación humana forma parte de la misión. No lo estamos, en cambio, si se trata de *definir* la misión por esta liberación humana, aunque se hiciera a favor de una referencia al reino escatológico. Tampoco se puede definir la misión por su

[37] Así, el P. Lebret: la misión es «aquello que hace avanzar al mundo hacia un máximo de valor, la revelación de todo el hombre al hombre, del impulso total, de lo divino», en *Journées missionnaires de la Tourette* (febrero 1974) 44; R. Ageneau, *Vers une autre mission:* «Christus» 76 (1972) 347-57 (356: «La actividad misionera no es única ni principalmente la instauración de un culto nuevo para reemplazar el viejo culto tributado a los ídolos, sino, en primer lugar, la iniciación de los hombres en el proyecto de Dios sobre su historia»); R. Ageneau y D. Pryen, *Chemins de la mission aujourd'hui* (París 1972).

[38] L. Rütti, *Zur Theologie der Mission. Kritische Analysen und neue Orientierungen* (Munich-Maguncia 1972). Hemos hecho la exposición y crítica de este libro en «Theologische Revue» 69 (1973) 353-60 (texto francés en «Documents Épiscopat» 18 [1973]). Una crítica más radical que la nuestra apareció en «Theologie und Glaube» (1973/4) 342-61, bajo la firma de J. Dörmann.

término escatológico, rechazando, como lo hace Rütti, su definición por su origen en la misión del Verbo y del Espíritu y en la de los Doce por Cristo. No se pueden identificar la historia del mundo y la misión. La construcción del mundo y su liberación no se prolongan en la venida del reino como si fueran dos fases sucesivas de un mismo proceso homogéneo. El progreso humano no es indiferente a la plenitud escatológica de la humanidad, pero ésta no es ni mucho menos el resultado natural del primero [39]. Aquí se advierten los riesgos que entrañan la crítica y la repulsa radicales del dualismo Iglesia-mundo. Se llega por ese camino a desconocer la autonomía y la prioridad de la evangelización, con su término, que es la conversión al evangelio y la entrada a formar parte de la Iglesia en calidad de miembro. Ciertamente, con esto no queda dicho todo, pero se trata de una realidad imprescriptible. Del mismo modo, la crítica del «eclesiocentrismo» no nos autoriza a suprimir la Iglesia en el sentido que sea ni a proponer una misionología sin eclesiología. Tampoco en este terreno queda dicho todo, pero era necesario decir esto al menos.

Nota sobre la repulsa del «dualismo»

El dualismo se rechaza hoy frecuentemente en nombre de la *unidad de la historia:* «Al rechazar una salvación exterior a nosotros, y un Dios que alienaría nuestra libertad para cumplir la tarea histórica que nos incumbe y de este modo salvarnos, *rechazamos el dualismo* que todavía nos parece ocultarse en el pensamiento católico de nuestros días. Para nosotros no hay dos historias, una «profana» y otra «sagrada»; no hay más que una historia, la de los hombres, en el seno de la cual Dios se ha hecho hombre en Jesús el Libertador. Nuestro destino humano

[39] Sobre todo este tema, cf. A. Birou, *La mission au-delà du développement:* «Parole et Mission» 13 (1970) 139-47, que viene a ser como un resumen anticipado de *Combat politique et foi en Jésus-Christ* (París 1973).

no está desgarrado entre un cuerpo y un alma, entre las obras y la fe, entre la Ciudad de los hombres y la Ciudad de Dios, entre una dimensión horizontal, que sería política y temporal (la liberación de los hombres) y una dimensión vertical, que sería espiritual y eterna (la salvación en Jesucristo). No hay verdaderamente salvación (ni verdadera salvación) si no se da al mismo tiempo verdaderamente la liberación (y una verdadera liberación); la salvación no cae fuera de la historia, en otro ámbito, pues *la salvación es la trama, el sentido y la orientación definitiva* de la historia. Es el desafío divino de la liberación, mientras que ésta, procurada en sí misma y por sí misma, no es el pretexto o la ocasión de la salvación, sino el camino humano hacia Dios, el sacramento de la salvación» [40].

¿Qué se quiere decir con todo esto? ¿Que la fe no es extraña a la historia humana considerada como liberación; que esta historia no es extraña a la fe? Esta es nuestra misma tesis. ¿Que rechazamos una doble vía: la de la oración, que sería sagrada, y la de la acción temporal, que sería pagana? Esto mismo es lo que venimos rechazando incesantemente desde hace cincuenta años. ¿Que no hay dos historias que se desarrollarían paralelamente? Esto es notorio; la historia de la salvación, en efecto, se desarrolla en la historia global. Abrahán era un jefe seminómada entre otros muchos. En el plano teológico se afirma que no existe un régimen de pura naturaleza al lado de un régimen sobrenatural... *¿Qué significa esto?* Que es en la historia humana y no en otro ámbito (¿ni de otro modo?) donde se desarrolla la historia de la salvación. Es la historia humana, que es liberación, la

[40] De un documento preparado con vistas a la Asamblea de los obispos sobre «Liberación de los hombres y salvación en Jesucristo», por la Acción Católica Universitaria, la Federación de grupos de TC, la JEC y «Vie Nouvelle»; cf. «Notre Combat» 70 (1974) 5. Cf. la Federación de Movimientos Sacerdotales de América Latina (Lima 1973): «Todo dualismo entre mundo profano y mundo religioso, mundo político y mundo de la fe debe rechazarse».

verdadera (historia de la) salvación. La fe tan sólo nos hace ver en esa historia humana una acción y un designio de Dios. A esto diremos que sí y que no. Porque ¿dónde se sitúan según esto san Antonio, san Benito, santa Teresa de Lisieux? ¿Existe o no existe una función religiosa, una actividad religiosa que, sin dejar de desarrollarse en el mismo curso del tiempo que la historia global, porque no hay otro, son realidades específicas, irreductibles, y que se insertan en la trama de la historia de la salvación? Si lo admitimos, es preciso decirlo[41]. Y hay que decirlo con mayor claridad de la que permite un inciso vago («por la fe leemos ahí la presencia irreductible de una novedad radical»), afirmando que cuanto en la historia humana es historia de la salvación implica unas referencias distintas de las que van implicadas en la creación *natural*. La eucaristía, que es el pan escatológico, no depende ni de los fines ni de los recursos constitutivos de la naturaleza, del mundo por consiguiente. ¿Qué significa «salvarnos»? ¿Salvarnos de qué? ¿Del pecado? ¿Del egoísmo visceralmente inserto en nuestros tejidos? ¿De la muerte? ¿De la «cólera» de Dios? En una palabra: con las mejores intenciones se corre un riesgo muy real de reducción. No queremos atribuir a los unos las expresiones de los otros, sino exponer, en su forma extrema, los peligros que entraña la repulsa del dualismo. He aquí cómo se define el hombre secular moderno: «Está plenamente comprometido en este mundo. No busca en otro lugar su salvación, porque, para él, no existe verdadera-

[41] Porque algunos lo niegan. «Hoy los teólogos de la secularización hablan, en este sentido, de una santidad secular, de una santidad en el mundo *(Wordly Holiness)*». Nótese la ambigüedad. Hasta aquí todo puede ser perfectamente válido; la continuación, por el contrario, parece inquietante: «Algunos de ellos llegan incluso a preconizar una completa identificación entre lo religioso y la vida. El único acto auténtico de religiosidad sería el culto espiritual de toda una vida inspirada por la fe. No habría actos específicos de oración o de culto distintos de las actividades cotidianas de la vida»; cf. J. Richard, *Le problème de la sécularisation*, en *Le prêtre hier, aujourd'hui et demain* (Congreso de Ottawa 1969; París 1970) 345.

mente la salvación fuera del mundo. Este mundo es toda la realidad, no hay verdaderamente otro mundo»[42].

III. «POLITICA Y FE»

Desde hace un siglo los católicos vienen sintiendo prisa por tomar parte en las actividades del mundo. Primero lo hicieron bajo el signo de lo «social»; más tarde se empezó a hablar de «civismo». De ahí se pasó a la «política». Había que insertar la fe en toda la vida. Pero se partía de la fe e incluso de la «doctrina social de la Iglesia». Desde hace algunos años —quizá podríamos señalar 1968 como el momento decisivo— se está pasando de «fe y política» a «política y fe»[43]. Tras este hecho se oculta un cambio muy importante que desearíamos analizar y luego valorar.

¿Cuál es el punto de partida? ¿Dónde nos hallamos? En «fe y política» se parte de la fe cristiana, que implica no sólo el deber de trabajar en pro de la justicia, la paz y la fraternidad, sino también ciertas orientaciones positivas con exclusión de otras. La fe, por su parte, se constituye en su propio orden, pero de ella no se puede deducir otra cosa que unas orientaciones o unos imperativos generales. No puede imponer una opción y unos compromisos positivos determinados sino mediante una información y unos análisis propiamente políticos. No está constituida, por consiguiente, en cuanto a sus implicaciones o sus desarrollos prácticos, sino una vez que se ha entregado a aquella tarea.

En «política y fe» es la política la que marca el rumbo. No se toma la fe como una realidad ya constituida, no se le da la palabra *previamente* para que determine algo.

[42] J. Richard, *op. cit.*, 340.

[43] La bibliografía del Cerdic (Estrasburgo) sobre «Política y Fe», 1973, da 581 referencias para el período comprendido entre enero de 1972 y junio de 1973. Cf. también R. Heckel y A. Manaranche, *Politique et Foi:* «Cahiers de l'Actualité Religieuse et Sociale» 11-12 (1971).

Unicamente trata de situarse y expresarse en la experiencia del compromiso político, que exige entrar en el inmenso esfuerzo de liberación y de transformación revolucionaria de las estructuras y de las relaciones sociales [44]. La acción y el compromiso políticos son en este caso no tanto consecuencia de una fe constituida, sino más bien el ámbito en que esta fe se reconoce y se pone a prueba a la luz de la experiencia vivida en la praxis de la liberación humana. Ni siquiera esta praxis es propiamente materia de reflexión para la fe, un objeto que haya de ser iluminado por la fe, sino más bien el ámbito y como la condición de una experiencia original de la fe, en que ésta se descubre a sí misma de nuevo. «En otros términos: es a través de una praxis de liberación y de responsabilidad, de esfuerzo y de dolor que hace crecer el mundo como Cristo se nos manifiesta vivo, como nosotros sentimos que su resurrección es algo auténtico y actual» [45]. «La teología de la liberación no es esencialmente una reflexión sobre la praxis liberadora, sino una reflexión que se desarrolla en función de esta misma praxis; ésta es su ámbito más

[44] Citamos aquí y más adelante algunos textos porque nos parecen significativos. En modo alguno pretendemos que sus autores estén de acuerdo en todo ni que pertenezcan a una misma escuela todos ellos.

«En otros tiempos, ¿dónde se enraizaban colectivamente los fieles? En una Iglesia que, mediante sus estructuras, forjaba un superyo tan poderoso como para hacer que la fe resultara evidente. La Iglesia era depositaria única de un sentido. Hoy lo que prima es la experiencia humana. Sus razones de vivir y sus medios son reasumidos por la práctica revolucionaria» (C. Duquoc, sesión de capellanes de estudiantes, Fontenay-sous-Bois, 20-23 junio 1971: «Le Monde» [30-6-1971]).

«Ciertamente, el cristianismo siempre se ha mostrado sensible a los valores profanos. Pero de otra manera. El impulso capital nos llevaba entonces de los valores religiosos a los valores profanos, mientras que hoy tendemos a elevarnos hacia una autenticidad religiosa a partir de un desarrollo humano» (G. Girardi, *Christianisme, libération humaine, lutte des classes* [París 1972] 17).

[45] R. Ageneau y D. Pryen, *Un nouvel âge de la Mission* (París 1972) 190.

que su objeto», escribe G. Girardi[46], que prosigue hablando de «un conjunto de relaciones nuevas que definen la teología, a saber: 1) la relación con la praxis revolucionaria; 2) la relación con el sistema económico y social; 3) la relación con el inconsciente colectivo; 4) la relación con las ciencias humanas; 5) la relación con la comunidad cristiana militante. No se trata simplemente de reconocer que la teología está condicionada por sus relaciones, sino de admitir que está constituida por ellas»[47].

Estas opciones repercuten en un determinado número de aplicaciones. Aquí recogemos las que nos parecen más inmediatas:

1. La afirmación de que Dios se nos da a conocer en los acontecimientos, en la lucha social, en el encuentro con los otros y en los interrogantes que nos plantean: «Las meditaciones que nos dan a conocer a Dios son el mundo, el individuo y sus relaciones, la comunidad que garantiza el evangelio en la historia»[48]. También será éste el punto de partida para *expresar* la fe, o al menos algo de ella: «Es preciso ante todo vivir de la fe en medio de los hombres, para después decir cómo...»[49]; «... que se dé la primacía a la evangelización a partir de la vida y de la acción, por encima de la enseñanza religiosa tradicional, aun renovada»[50]. Afirmaciones perfectamente válidas, y no sólo en el plano pedagógico, pero en la medida en que se tomen como afirmaciones positivas y sin excluir la prioridad y la validez de la consistencia propia de la fe. Más adelante veremos cómo, desgraciadamente, este

[46] *Vérité et libération: les présupposés philosophiques d'une théologie de la libération:* «Études théologiques et religieuses» (1974/2) 271-97 (p. 273).

[47] *Op. cit.*, 275.

[48] Un grupo de religiosas citado por P. R. Régamey. *Découvrir la vie religieuse. La rénovation dans l'esprit* (París 1974) 161.

[49] Un sacerdote obrero en Lourdes, octubre de 1969, citado por L. Rétif, *J'ai vu naître l'Église de demain* (París 1971) 132.

[50] De un documento del GREPO, mayo de 1970. Textos aún más claros en J. Guichard, *Hommes nouveaux, nouveaux chrétiens* (Lyon 1970).

sistema de reconocimiento de Dios y de catequesis puede tomarse en una hermenéutica de la historia humana y de la liberación que podría constituir una amenaza para la firmeza de la posición que corresponde a la fe.

2. Cambiarán la práctica y hasta la concepción de la unidad eclesial. He aquí un testimonio sobre las comunidades de origen cristiano netamente politizadas:

«Es la participación común en una misma tarea política... la que hace legítima y posible en el sentir de los mismos partícipes la vida propiamente religiosa del grupo. Se dice muchas veces que en el origen de los grupos hay un 'consenso político', una misma 'práctica política'; es precisamente en función de estas 'adquisiciones' como los partícipes se proponen definir el contenido de una búsqueda calificada como religiosa (...). Lejos de constituir la referencia constante e incuestionable de la 'acción en el mundo', lo que se hace problemático es el contenido de la fe, mientras que las formas de participación en la vida social están definidas *a priori,* sin referencia religiosa, al menos explícita» [51].

«El grupo se reúne para definir colectivamente las modalidades de una práctica social cristiana, pero no lo hace en nombre de una común adhesión religiosa. Se trata de una comunidad de interés y de acción política que legitima una interrogación colectiva sobre la posible función de la fe cristiana como 'instancia crítica' de una práctica secular. La regulación política de la reflexión teológica y eclesiológica prima sobre la regulación religiosa de los comportamientos» [52].

Se habla mucho de «ortopraxia». De ella se ha hecho en ocasiones el verdadero criterio, aprovechando con mucha frecuencia una «ortodoxia» caricaturesca y asimilada a la religión del sacerdote y del levita que pasan de largo

[51] D. Léger, *L'idéologie politico-religieuse des groupes informel d'étudiants. Essai d'interprétation,* en *Les groupes informels dans l'Église* (Segundo coloquio del Cerdic; Estrasburgo 1971) 107-28 (p. 112).

[52] D. Hervieu-Léger, *¿Signos de un resurgimiento religioso contemporáneo?:* «Concilium» 89 (1973) 311-27.

sin detenerse junto al hombre herido, mientras que el samaritano se para y se preocupa. ¿De qué lado se pondría Jesús si volviera? Y de ahí se pasa a plantear esta pregunta: «¿Será verdaderamente un cismático el que se preocupó de amar a sus hermanos? La conciencia de esta contradicción explica el malestar de muchos ante una participación eucarística que viene a ser el signo de una unidad tan ambigua. Unidad en la 'fe' sin unidad en el amor es pura ilusión, mientras que la unidad en el amor sin la unidad en la fe todavía tiene algún sentido»[53]. Cierto, puede existir una unidad en la acción, una unidad en el amor sin conformidad de representaciones teológicas. Así se ha demostrado muchas veces[54]. Por otra parte, la cuestión de la unanimidad moralmente exigida para una celebración de la eucaristía que alcance su plena significación no es un problema leve[55]. Pero si se trata de la Iglesia, está claro que la unidad de fe es un principio esencial.

3. Ya hemos hablado de un concepto de misión que respondería a una lógica consecuente con «política y fe» (confróntese *supra*, p. 217). El verdadero decreto misional del Concilio no habría sido el *Ad gentes divinitus*, sino la constitución *Gaudium et spes*, si bien es verdad que también este texto peca de «dualista»...

4. En ecumenismo, finalmente, la lógica de «política y fe» ha producido un «posecumenismo secular», del que ya tenemos algunos manifiestos[56]. Esta postura nos pa-

[53] G. Girardi, *Christianisme, libération humaine, lutte des classes* (op. cit.), 205.

[54] En particular, J. Maritain. Cf. referencias en nuestra obra *Sacerdoce et Laïcat devant leurs tâches d'évangélisation et de civilisation* (París 1962) 421ss (las condiciones teológicas del pluralismo, pp. 401-35).

[55] Cf. *Unité et Pluralisme*, en *Ministères et Communion ecclésiale* (París 1972) 229-60 (pp. 233ss, 255ss).

[56] Manifiestos: J. Grière, en «La Lettre» (enero 1969) 1-3; G. Casalis, *Die Zukunft des Ökumenismus*: «Ökumen. Perspektiven» 1 (Francfort 1972) y *L'oecuménisme écartelé:* «Notre Combat» 53 (1971); R. Ruether, *Post-Ecumenical Christianity:* «The Ecumenist» 5 (1966) 3-7. Estudios y puntualizaciones:

rece criticable si se presenta como exclusiva, si preconiza una unidad de ortopraxia revolucionaria sin una ortodoxia de fe y de alabanza, pero pensamos que tiene su puesto en un ecumenismo total que debe desarrollarse a la vez en el plano de la piedad y de la emulación espiritual, de los contactos institucionales, del diálogo teológico y de la diaconía en favor del mundo y con vistas al reino de Dios.

Intento de valoración

Hay en el fondo de esta situación una necesidad y una contingencia. La poderosísima corriente de «política y fe» responde a una coyuntura cultural que es precisamente la de nuestra época. La experiencia de lo trascendente, la búsqueda de lo «sagrado» se producen en un mundo dominado por el progreso técnico, no en la sumisión a un orden establecido y dado, sino en la conciencia de estar en condiciones de transformar ese mundo y en la decisión de cambiar la vida [57]. La acción humana que transforma

R. McAfee Brown, *Ecumenism and the Secular Order:* «Theology Digest» (1967) 259-74; monseñor Willebrands, *Le mouvement oecuménique et la sécularisation:* «Proche-Orient Chrétien» 17 (1967) 113-25; J. Séguy, *Thèses et hypothèses en oecuménologie:* «Social Compass» (1968/6) 433-42; «IDOC-International» núm. 20 (1970); Y. Congar, *¿Hacen superfluo el ecumenismo los nuevos problemas del mundo secular?:* «Concilium» 54 (1970) 7-17.

[57] Resumimos aquí el panorama que dan las fichas «Prospective» sobre una memoria de licenciatura en teología de A. Bastenier, *Une approche actionnaliste du «projet religieux d'Alain Touraine»* (Lovaina 1971); cf. monseñor Coffy, *Église, signe de salut au milieu des hommes* (París 1972): en una sociedad religiosa, el sacramento ha sido la primera marca distintiva de la fe; el cristiano manifestaba su identidad y el valor de su fe mediante la *práctica* de los actos de culto. En nuestra sociedad secularizada, la marca distintiva de la condición cristiana y de la fe es la vida de los cristianos, la vida de las comunidades (pp. 28, 65, 47: «Para el hombre contemporáneo la primera marca distintiva de la fe no es ya el sacramento, sino la acción de la Iglesia para liberar a los hombres y para establecer una comunión entre los hombres y los pueblos»).

la realidad del mundo y de las relaciones sociales es el ámbito en que se ancla la relación con lo trascendente.

Todo ello puede constituir un contexto global. Ya hemos visto cómo otras épocas han experimentado y expresado el tema de la salvación en otros contextos, eventualmente políticos (la *salus publica* latina; cf. *supra*, página 178). La actual evolución de «política y fe», de las «teologías de la liberación», de «liberación y salvación» está ligada a esa coyuntura que encarna el «Tercer Mundo». América Latina tiene una conciencia muy viva de todas las injusticias, opresiones, rebeldías del mundo entero, conciencia materialmente apoyada por los medios de comunicación social y formalmente por la difusión del utillaje marxista para el análisis. Cuando el gran calidoscopio mundial haya girado algunos grados sobre su eje las cosas se verán de otra manera, y se criticarán los apasionamientos de hoy. Muchos discursos actuales resultarán tan sorprendentes como los de 1973. Pero, al igual que en esta época, se habrá hecho una experiencia decisiva y se habrán adquirido unos valores más estables. La aportación de los latinoamericanos a partir de una experiencia original, la de los cristianos comprometidos en cuanto tales en la liberación, constituirá una adquisición tanto por su propio contenido como por su metodología, sus posturas y su epistemología.

Plantearemos cuatro cuestiones relativas a «política y fe», tal como hemos expuesto y hemos tratado de comprender este punto de partida.

1. Sobre el uso de la Escritura y la función de una hermenéutica. Ante todo, se hace un uso muy selectivo de los textos. J. M. Domenach ha planteado una cuestión crítica a propósito de ello: «Acabo de leer o releer la mayor parte de los textos en que se expresan las ideas y las posturas del nuevo cristianismo de izquierdas (...). El Antiguo Testamento, felizmente rehabilitado, sólo se cita en sus profecías radicales, sin nombrar para nada a los tiranos legisladores de un pueblo combativo. En cuanto al Nuevo Testamento, sólo se tienen en cuenta las Bienaventuranzas, se ignora que Cristo no permitió ser confundido con los zelotas, los resistentes de aquella

época, y jamás se citan las palabras de Pablo sobre la sumisión debida a las autoridades»[58].

Todavía podríamos precisar aún más la crítica y el diagnóstico. Del Antiguo Testamento se retiene sobre todo el Exodo: «He escuchado el grito de mi pueblo». Hay en ello una autenticidad profunda, pero sólo se atiende a la liberación política, cuando en realidad el pueblo es liberado *para,* mediante la Torá y la alianza, convertirse en el pueblo *de Dios.* El Exodo tiene un valor tipológico del misterio bautismal y pascual. Es comprensible que los cristianos, poseídos por la urgencia evangélica de una lucha en favor de la justicia, se refieran al Antiguo Testamento, a la vocación de Moisés y sobre todo a los profetas. Se ha hablado de una re-judaización actual del cristianismo[59]. De hecho, cuando se busca una base para la acción temporal de los creyentes, no resulta difícil encontrarla en el Antiguo Testamento. Pero ¿se puede prolongar sin más el horizonte temporal de éste y otorgarle un estatuto evangélico? Quedan relegados san Pablo, su mensaje sobre el pecado, la justificación y el juicio, sobre la vida nueva en el Espíritu y la condición de hijos de Dios. Finalmente, leyendo la Escritura desde una determinada perspectiva, situándose no en el mundo que ella define, sino en el mundo de la liberación temporal sociopolítica, resulta lógico interpretarla con las miras y en los términos de este mundo. ¡Una vez más la hermenéutica! Hay que escuchar lo que la Escritura tiene que decirnos. Es un abuso y un desorden introducir en ella, como si tal fuera su sentido, nuestras preocupaciones y nuestros puntos de vista. Este abuso se ha dado en otras épocas, pero ésta no es razón para sustituirlo por otro abuso de sentido contrario. «Ante el escándalo y el fracaso de una política sacada de la Escritura, los partidarios de la subversión contra el orden establecido se apresurarán

[58] *Le spirituel et le politique:* «Esprit» (1971) 783 y 784. Confróntese *supra,* p. 123.

[59] Cf. R. Spaemann, *Theologie, Prophetie, Politik:* «Wort und Wahrheit» 24 (1969) 483-95 (487).

a formular una Escritura sacada de su propia política»[60]. Hay motivos para inquietarse al leer formulaciones como ésta: «La identificación habitual entre 'Biblia' y 'palabra de Dios' está llena de ambigüedades que es preciso disipar. No es posible oír la palabra de Dios propuesta por la Biblia si no es escuchándola en la participación de las luchas liberadoras de los oprimidos»[61].

«Esta revelación es histórica y *solamente* histórica. El único ámbito de la revelación es la historia. El único 'lugar teológico' es la historia, la historia concreta que vivimos cada día»[62].

«La fe nunca es tan ella misma como cuando desaparece de una visibilidad específica para hacerse presente en el dinamismo de una práctica, de una elaboración teórica que posee su propia consistencia sin necesidad de remitirse a la fe, pero que se sitúa en la misma línea de la estructura bíblica»[63].

El peligro de la hermenéutica está en que, al intentar una reactualización del texto para hacérnoslo más significativo, lo reduce a *nuestra* actualidad, a *nuestras* categorías, evitando que seamos instruidos y juzgados por él. Se toma entonces como marco explicativo nuestra historia, y en su caso el compromiso revolucionario ilustrado por el análisis y la praxis marxistas.

2. No se hace referencia únicamente al Antiguo Testamento, sino también al ejemplo de Cristo, a lo que

[60] H. Madelin, en *Politique et Foi* (Tercer coloquio del Cerdic; Estrasburgo 1972) 102. Sobre los riesgos de la hermenéutica, especialmente la de Bultmann, cf. O. Cullmann, *Le salut dans l'histoire* (Neuchâtel-París 1966) 59-68; también A. Manaranche, *L'Esprit et la femme* (París 1974) 49-56, en que se remite a A. Chapelle, *L'Herméneutique* (Bruselas 1973).

[61] G. Girardi, *Vérité et libération...*: «Ét. Théol. et Relig.» (1974/2) 291.

[62] E. Dussel, *Histoire et théologie de la libération* (París 1974) 10. Cf. también pp. 16-17, 139. Añadiremos que este libro no es en modo alguno revolucionario, y que incluso el texto que antes hemos citado puede entenderse en buen sentido.

[63] P. Blanquart, en «La Lettre» 173 (1973) 31.

hizo —curaciones, perdón, reintegración...— y a sus palabras, tan capitales como las de Mt 25 sobre el juicio o la parábola del buen samaritano. Todo esto es bueno y hasta puede decirse que urgente. El peligro estaría en aislar y dar la primacía al Jesús de la historia evangélica con detrimento del Cristo del kerigma pascual; se trataría de una postura unilateral contraria a la que se adoptaba en otros tiempos, pero igualmente insatisfactoria. El peligro estaría en no tener otra soteriología que la de la imitación de Cristo, de un Cristo «*eruditorem humani generis magis quam redemptorem,* pedagogo del género humano más que su redentor», como Casiano reprochaba (injustamente) a Nestorio, y como se llegó a imputar, también injustamente al parecer, a Abelardo. Lo cierto, decía Casiano, es que Jesús nos aporta una redención en el orden del ser y de la vida, *redemptionem vitae*[64]. Jesús libera a unas profundidades que no alcanzan las liberaciones económico-políticas; aporta la realidad de una esperanza que desborda las esperanzas humanas. Si callásemos esta dimensión, ¿seríamos fieles a todo el evangelio, sin hablar de san Pablo, al que tan escasas referencias se hacen?

3. Peligro de identificar liberación temporal y salvación cristiana. En términos calcedonenses: peligro de no limitarse a unir o incluir únicamente, sino de llegar a confundir. Decir «no es revolucionario por ser cristiano, sino que ser revolucionario es su manera de ser cristiano»[65] *puede* entenderse rectamente, pero ¿bastaría con esto? Se puede y se debe decir: *Deus est esse,* Dios es el existente. El maestro Eckhart decía: *Esse est Deus,* la existencia es Dios. ¡No es lo mismo! También se puede y se debe decir: «Dios es amor», pero no se puede decir: «el amor es Dios». Se puede y se debe decir: «La salvación es liberación», pero no se puede decir, como si se tratase de términos equivalentes: «La liberación es la

[64] Cf. A. Grillmeier, *Le Christ dans la tradition chrétienne* (París 1973) 457.

[65] P. Blanquart, *Foi chrétienne et révolution,* en *À la recherche d'une théologie de la violence* (París 1968) 148.

salvación»[66]. Lo humano no se agota en lo social. El hombre plantea cuestiones a las que no puede responder la sociedad, y siente anhelos que apuntan más allá de sus satisfacciones. Pero pienso que los cristianos de «política y fe», y también los de las teologías de la liberación, estarán de acuerdo en ello. Muchos lo afirman expresamente. Sólo tratábamos de indicar un posible peligro.

4. En la misma medida, peligro de reducirlo todo a la antropología. Un peligro de este tipo nos sale al paso en el ensayo de Rubem Alves *Cristianismo, ¿opio o liberación? Una teología de la esperanza humana*[67]. ¿Tendremos que dar la razón a Feuerbach, para quien «los tiempos modernos tienen como tarea... la transformación y la resolución de la teología en antropología»?[68]. Son muchos los intentos y los movimientos que tratan hoy de reducirlo todo al hombre, e incluso al hombre tomado conforme a sus aspiraciones terrenas, cuando lo cierto es que ese hombre lleva en sí una apertura a ese «futuro absoluto» que no podrá alcanzar por sí mismo. Ese es el terreno en que le instruye, como cultura de la fe, la teología. La Iglesia le anuncia ese «futuro absoluto», cuyo ministerio ejerce.

5. Si se nos permite añadir a las reflexiones de orden doctrinal una consideración práctica, casi de tipo táctico, nos atrevemos a hacer esta observación: los hombres que, en la actualidad, avanzan hasta situarse, como en su punto de visión global, en una praxis de liberación sociopolítica, incluso en el marxismo, se formaron antes en la fe, e incluso en una Iglesia que estaba segura en sus bases. Todavía siguen beneficiándose de esta formación, lo que les asegura, en sus ideas y en su conducta, un cierto equi-

[66] En alemán se diría que *Heil* engloba *Heilung*, *Freiheit* engloba *Befreiung*, pero que no son identificables ambas realidades. Cf. J. Werbick, *Heil und Heilung*: «Kerygma und Dogma» 18 (1972) 215-46.

[67] *Christianisme, opium ou libération. Une théologie de l'espoir humain* (París 1972).

[68] *Principes de la philosophie de l'avenir*, en *Manifestes philosophiques* (París 1960) 128; cf. P. Dognin, *Introd. à Karl Marx*, 52.

librio. Sabemos del radicalismo de una generación que no ha conocido, como ambiente de ideas y de vida, otra cosa que la militancia política. La política es totalitaria, devora a sus hombres. «La práctica política tiende a restar realidad al mundo de la fe» [69].

La cuestión es ésta: ¿dónde nos situamos? ¿Dónde buscamos nuestro principio de aglutinamiento? ¿De qué esperanza vivimos y hacemos el núcleo de nuestro mensaje? Estas son las preguntas que, en el fondo, se hace A. Birou [70]. En la línea de «política y fe» es para temer que principio, esperanza y situación se reduzcan a la política [71]. Por el contrario, a quienes, como nosotros, se

[69] F. Laplanche, en P. de Surgy y otros, *Recherches et réflexion sur l'espérance chrétienne* (París 1974) 127.

[70] *Combat politique et Foi en Jésus-Christ* (1973).

[71] Dos ilustraciones más: 1) D. Hervieu-Léger, en su interesante obra *De la mission à la protestation. L'évolution des étudiants chrétiens* (París 1973) 108, habla de las «transferencias de ortodoxia» que se producen entre lo religioso y lo político. «Lejos de constituir la referencia constante e incuestionable de la 'acción en el mundo', el contenido de la fe, el evangelio se hacen problemáticos, mientras que las formas de participación en la vida social son definidas *a priori*, sin referencia religiosa, al menos explícita». 2) J. C. Scannone, *La teología de la liberación: ¿evangélica o ideológica?:* «Concilium» 93 (1973) 457-63, escribe: «*Una* de las corrientes de la teología de la liberación (representada, por ejemplo, por H. Assman) —quizá por el influjo hegeliano recibido a través del marxismo— corre peligro de pensar de tal modo la *kénosis* de lo específicamente cristiano en la única historia que éste tiende a quedar absorbido por la mundanidad. Así es que, por ejemplo, párrafos centrales del documento final del encuentro 'Cristianos para el socialismo' enfocan la historia *primariamente* desde una perspectiva secular (la de las ciencias sociohistóricas) y según una comprensión del proceso latinoamericano mediatizada por el método marxista. Así, la realidad es vista *no tanto* desde el ángulo de la fe, común a todo cristiano, sino, *en primer lugar,* desde el ángulo común al revolucionario latinoamericano, aunque el cristiano *también* la vea desde su fe. Esto hace que no aparezca claro si la opción revolucionaria, a partir de la cual se piensa (y se repiensan los contenidos teológicos), puede *ella misma* ser cuestionada desde la fe, y

atienen al principio de «fe y política», podría repetirse la observación de J. Cardonnel: «Los que preconizan el verticalismo jamás llegan al horizontalismo...»[72]. Pero nuestro principio no es el verticalismo, que también podría ser, a su manera, una reducción. Podríamos responder a este falso problema con palabras de J. Loew: «Hemos visto muchas veces trabajar por la promoción humana sin llegar a hablar en ningún momento de Jesucristo [¡no es éste el caso de J. Cardonnel!]; nunca hemos visto, si realmente se comparte la vida de los hombres, hablar de Cristo sin que se dé una promoción humana»[73]. La cuestión está en saber qué entendemos por «fe», una cuestión que está relacionada con ésta otra: ¿quién es mi Dios? Porque la fe es nuestro amén a Dios. Es aceptar que Dios es Dios, y que es como quiere ser y como realmente es.

Podríamos hacer de «la fe» una adhesión a un sistema de afirmaciones metafísicas trascendentales, que planearía sobre la historia de los hombres sin llegar a penetrar realmente en ella. En esas afirmaciones se incluirían unas verdades —que tenemos por tales sin ninguna ambigüedad— acerca del destino sobrenatural del hombre y los medios divinamente instituidos para realizarse. Limitada a esto, la fe sería un respaldo del orden, correría peligro de convertirse en cobertura ideológica del orden jerarquizado fijo. ¿Estamos dibujando una caricatura? Quisiéramos que fuera así. Pero ¿acaso no es cierto que una determinada religiosidad sin referencia a la historia humana y sin dimensión de esperanza ha dado pie más de una vez a esta caricatura?

«La fe es una manera de poseer ya lo que se espera, un medio para conocer unas realidades que no vemos»[74].

no sólo en sus eventuales desviaciones posteriores. Se corre entonces el riesgo de *absolutizar* ideológicamente la opción revolucionaria y de comprender de modo *unívoco* la liberación y la revolución».

[72] J. Cardonnel, *J'ai épousé la parole* (París 1972) 49.

[73] Marie-Paule Préat, *Jacques Loew ou le défi évangélique* (París 1974) 77.

[74] Heb 11,1, traducción ecuménica; cf. la sustanciosa nota explicativa. La *Biblia de Jerusalén* traduce: «La fe es garantía

Es inseparable de la esperanza porque Dios no es «el gran relojero» (Voltaire), ni «el eterno célibe de los mundos» (Chateaubriand, *ad sensum),* ni «la categoría de lo ideal» (Renan), ni «la suma de todos los sentimientos» (M. Barrès)... Es el Dios vivo, que tiene un plan para su creación, que sale de sí mismo —*humanum dico!*— en sus «misiones» de gracia. Un Dios que *es* Gracia porque es Amor. Sabemos lo que es por aquello que hace en favor nuestro. El Dios de la Biblia es el «Dios que...». Continuamente se le llama «Dios que hizo salir a Israel de Egipto» [75], se le invoca como «Dios de mi salvación» (Sal 18,47; 38,23; 51,18; 89,27; 140,8). Es el Dios *que* ha establecido la alianza, que ha dado la Torá, que tantas veces salvó a su pueblo de los peligros, que habló por los profetas. Este Dios, en fin, es Jesucristo, Dios con nosotros, Salvador, «Yeshua». En él Dios no se ha negado a sí mismo como poderoso, tal como ha pretendido hacernos creer un uso equivocado de la *kénosis* (¡«Dios ha muerto en Jesucristo»!), sino que *ha revelado lo que verdaderamente es* [76], a saber: gracia, misericordia, salud,

de lo que se espera; la prueba de las realidades que no se ven». La *Nueva Biblia Española* (Ed. Cristiandad; Madrid 1975) traduce: «Es la fe anticipo de lo que se espera, prueba de realidades que no se ven».

[75] Esta fórmula, que viene a ser como un nombre propio, se usa para designar al Dios que ha amado a Israel con un amor singular (Am 3,1; Ez 20,5ss; 1 Cr 17,21), para provocar la fe en el Dios que interviene soberanamente para salvar a su pueblo (Os 12,10; 13,4; Jr 16,14; 23,7-8), para tomar de nuevo al Israel infiel (Jue 1,12; 1 Re 9,9; 17,7; Miq 6,4; Jr 2,6; 34,13; Ez 20,5ss), para establecer la autoridad con que Dios manda algo (Ex 20,2; Dt 5,6) o la de su intervención regia en el futuro (Nm 23,22-23). Hay otras fórmulas con el mismo sentido.

[76] Cf. nuestro art. *Dum visibiliter Deum cognoscimus:* «La Maison-Dieu» 59 (1959) 132-61, reimpr. en *Les voies du Dieu vivant* (París 1962) 79-107, y en *Jésus-Christ notre Médiateur, notre Seigneur* (París 1965) 9-50; C. Duquoc, *Le Christ et la «Mort de Dieu»:* «La Lettre» 104 (1967) 23-28, cuyas ideas se recogen en *Christologie. Essai dogmatique* II. *Le Messie* (París 1972) 318-27; J. Reese, *El acontecimiento Jesús. Poder en*

reconciliación; el que da la vida, el que promete una vida absoluta, indeficiente, y la resurrección de los muertos. Jesucristo ha sido injertado en el centro mismo de la historia del mundo, pero no para detenerla, sino para abrirle su futuro absoluto, en la perspectiva del reino y de una entrada en «la libertad y la gloria de los hijos de Dios» (Rom 8,21). A la espera de todo esto, cuanto ocurre en la historia viene a ser como unos dolores de parto.

La fe en el Dios vivo, en el Dios de Jesucristo, «manera de poseer ya lo que se espera», no resulta alienante con respecto a la verdad del mundo y de la historia humana. Una determinada forma de religiosidad podría serlo, y de hecho lo ha sido, pero no la fe.

1) La fe hace entender y tomar el mundo como una tarea que es preciso realizar, en la que somos como el relevo de nuestro Dios y Salvador. No estamos en un mundo ya completo ante el que sólo nos cabría reconocerlo y aceptarlo. Dios cumple, en nosotros y a través de nosotros, la tarea de hacer el mundo y de comunicarle lo que le ha concedido y prometido en Jesucristo, bien entendido que sólo Dios puede consumar lo que creó solo. Por la fe me sitúo, disponible y activo, en el hilo de esta acción soberana de Dios que me toma como colaborador de su obra de Creador y Salvador.

2) La fe bíblica es esperanza porque Dios es el Dios de las promesas; el reino hacia el que camina el mundo por Cristo y por el Espíritu es el objeto global de esas promesas que la Escritura nos especifica [77]. Recordemos

la carne: «Concilium» 90 (1973) 486-97, del que nos gustaría citar aquí algunos pasajes y la explicación de Flp 2,6-11 («el himno de la *kénosis* aparece como una revelación de lo que significa ser Dios»: «no aferrarse»). Por su parte, C. Duquoc, *Sí a Jesús, no a Dios y a la Iglesia:* «Concilium» 93 (1974) 333-46, demuestra cómo el «Jesús» libre y liberador, que todavía se gana las simpatías de los hombres de hoy, suplanta al Dios de la teología especulativa, al que con tanta ligereza se desconoce.

[77] Se *prometen:* el reino (Sant 2,5), la herencia (Rom 4,15-16; Gál 3,18.29), la vida, la filiación divina (Rom 9,8; Gál 4,

la meditación de monseñor Hazim, metropolitano de Lattaquié, en la Conferencia ecuménica de Upsala, en agosto de 1968: «Dios viene al mundo como a su encuentro; está aquí y llama, trastorna, envía, hace crecer, libera. Todo otro Dios es un dios falso, un ídolo, un dios muerto...» [78].

Ernst Bloch escribió unas palabras profundamente bíblicas: «El verdadero Génesis no se sitúa al principio, sino al final» [79]. También un teólogo diría: «El mundo ha sido creado a partir de su término» [80]. Es decir, a partir de aquello que Dios le llama a ser definitivamente. Pero Dios ha sentado ya el principio al enviar a su Hijo y a su Espíritu Santo. De ahí la situación, bien conocida, del «ya, pero todavía no». La resurrección de Jesucristo, con el «Tú eres mi Hijo» que la acompaña (Hch 13,33; Rom 1,4), es el anuncio y el comienzo anticipados de cuanto se ha prometido a la creación como término de su salvación (cf. Rom 8,19-25).

La fe que responde a este Dios puede ser nuestro ámbito de situación, sin que ello nos obligue a renunciar al mundo y a su historia con toda su realidad. Ya hemos comprendido —así lo esperamos— que ese dualismo en que nos hemos afirmado no exige ni expresa otra cosa que la distinción de planos y la especificidad de lo sobrenatural o de lo religioso, pero de ninguna manera una separación de los mismos con respecto a una supuesta «profanidad». Siempre hemos de volver a la afirmación calcedonense: sin separación, sin confusión.

22ss), el Espíritu Santo (Gál 3,14; Ef 1,13). Dios es poderoso para cumplir su promesa (Rom 4,21) y además es fiel (Tit 1,2; Heb 6,17; 10,23).

[78] Texto íntegro en «Irénikon» (1968) 342-59: en «Foi et Vie» (1968), cf. nuestro pasaje en p. 13. Cf. también J. B. Metz, *Gott vor uns*, en *Ernst Bloch zu Ehren* (Francfort 1965) 227-241, y, en cuanto a la noción bíblica de verdad correspondiente, W. Kasper, *Dogme et Évangile* (1967) 62ss, etc.

[79] *Das Prinzip Hoffnung* III (Berlín 1956) 419.

[80] F. X. Durrwell, *Le mystère pascal, source de l'apostolat* (París 1970) 38ss.

INDICE ONOMASTICO